

فصلية

ايران والحزب

١٢-١٣

العددان الثاني عشر والثالث عشر - السنة الثالثة - ربيع / صيف ٢٠٠٥

عولمة التكنولوجيا في الدول النامية

العولمة والسيادة القومية لإيران

التصنيف الاجتماعي في الجمهورية الإسلامية

الاستقرار السياسي في المجتمعات المتباينة

الحدثة والتجديد في فكر الإمام الخميني

مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة في القانون الإيراني





مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

مركز متخصص في القضايا الفكرية والاستراتيجية لمنطقة الشرق الأوسط.

- يهدف إلى دراسة هذه القضايا من خلال تعامل العلاقات بين دول المنطقة، بما فيها إيران، مع عناية خاصة بالعلاقات المربية. الإيرانية.
- يُعنى بمتابعة التوجهات السياسية والاقتصادية الدولية ومدى تأثيرها في منطقة الشرق الأوسط.
- يقوم المركز بمقد الندوات واللقاءات العلمية، وينظم حلقات نقاش متخصصة، كما يُعد في هذا الإطار برامج الأبحاث والدراسات.
- يصدر مجموعة من المجالات والكتب والمنشورات التي تلائم اهتماماته.

الأسعار

□ لبنان: ٤٥٠٠ ل.ل.	□ سوريا: ١٥٠ ل.س.	□ الأردن: ٢ دينار	□ العراق: ٧٥ ديناراً
□ إيران: ٦٠.٠٠٠ ريال	□ البحرين: ٢ دينار	□ السعودية: ١٠ ريال	□ عُمان: ٣ ريال
□ قطر: ٢٠ ريالاً	□ الكويت: ٢ دينار	□ تونس: ٣ دينار	□ اليمن: ١٧٥ ريالاً
□ المغرب: ٢٢ درهماً	□ ليبيا: ٥ دينار	□ مصر: ٦ جنيه	□ بريطانيا: ٢ جنيه

الاشتراك السنوي بما فيها اجور البريد

□ دول الشرق الأوسط وأفريقيا: ٢٠ دولاراً	□ ترسل طلبات الاشتراك إلى مركز
□ الدول الأوروبية: ٤٠ دولاراً	□ الأبحاث العلمية والدراسات
□ أمريكا ودول أخرى: ٥٠ دولاراً	□ الاستراتيجية للشرق الأوسط، بيروت.

التوزيع في لبنان والشرق الأوسط: مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع
تلفاكس: ٨٥٦٦٧٧ / ٠١ ص. ب. ٦٥٩٠ / ١١٢ بيروت - لبنان

العنوان

مكتب بيروت

بئر حسن. شارع السفارات. نهاية شاطئ المار - هاتف: ٨٣٣٦٩٨ / ٠١
فاكس: ٨٣٣٦٩٨ / ٠١
ص. ب. ١١٢ / ٥٦٦٩ بيروت - لبنان
بريد الكتروني: fasleyat@middleeast-iran.com

مكتب طهران

بلوار کشاورز، خیابان شهید نادری، شماره ٢٠
تلفن: ٨٩٦٤٢٨٢، ٨٩٦٦٧٣٣، ٨٩٦١٧٧٠ (٠٠٩٨٢١)
ص. ب. ١٤١٥٥ / ٤٥٧٦، فاكس: ٨٩٦٩٥٦٥
بريد الكتروني: merc@irost.com

المدير المسؤول: فكتور الكك

الآراء الواردة في المجلة تعبر عن وجهة نظر كاتبها وليس بالضرورة عن رأي المركز

فصلية إيران والمغرب

مركز پژوهشهای علمی و مطالعات
استراتژیک خاور میانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات
الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center for Scientific Research
and Middle East Strategic Studies

فصلية أيران والغرب

العددان الثاني عشر والثالث عشر، السنة الثالثة، ربيع/صيف ٢٠٠٥

المشرف العام

سيد حسين موسوي

رئيسا التحرير

محمود سريع القلم

فكتور الكك

الهيئة الاستشارية

- | | |
|------------------------|------------------------|
| □ سيد محبي الدين ساجدي | □ أحمد بيضون |
| □ جورج طرابلسي | □ محمد مسجد جامعي |
| □ عدنان طهماسب | □ شفيق جرادي |
| □ هُماين عليزاده | □ عليرضا معيرى |
| □ عفيف عثمان | □ سيد محمد صادق حسيني |
| □ علي فسيح | □ صادق خرازي |
| □ مهدي فيروزان | □ حجت رسول |
| □ فبايه كيوان | □ محمود هاشمي رفسنجاني |
| □ محمد علي مهدي | □ قاسم قاسم زاده |
| □ غسان مكحل | □ مباح زنگنه |

سكرتير التحرير: علي جوني

الإدارة

ابراهيم فرحات

علي حيدري

- درجہ **فصلية ايران والغرب** بدراسات الكتاب حول مختلف القضايا المتعلقة بالشؤون الإيرانية - العربية، شرط ألا تكون قد نشرت أو مقبلة للنشر في مطبوعات أخرى، وأن تكون موثقة بطريقة علمية.
- يُفضل أن يُقدم النص مطبوعاً مع القرص المغطى (الديسك).
- يُرجى من الكتاب إرسال سيرة ذاتية موجزة مع عناوينهم: هاتف، فاكس، بريد الكتروني.

فصلية

أيران والغرب

الهيئة العلمية الاستشارية

□ فيصل جـرار (الأردن)	□ فيروز حريرجي (إيران)
□ عباس الجراري (المغرب)	□ غلامعلي حداد عادل (إيران)
□ صلاح الدين حافظ (مصر)	□ كمال خرازي (إيران)
□ مروان حمادة (لبنان)	□ رضا داوري اردكاني (إيران)
□ علي فهمي خشيم (البيبا)	□ زهرا رهنورد (إيران)
□ محمد الرميحي (الكويت)	□ علي شمس اردكاني (إيران)
□ صلاح زواوي (فلسطين)	□ سيد جعفر شهيدني (إيران)
□ سمير سليمان (لبنان)	□ سعيدة لطفیان (إيران)
□ عبد الرؤف فضل الله (لبنان)	□ مهدي محقق (إيران)
□ عبد الملك مرتاض (الجزائر)	□ أحمد مسجد جامعي (إيران)
□ هاني مرتضى (سوريا)	□ عطاء الله مهاجراني (إيران)
□ انطوان مسرة (لبنان)	□ سيد أبو القاسم موسوي (إيران)
□ الناهة بنت حمدي ولد مكناس (موريتانيا)	□ شهريار نيازي (إيران)
□ محمد نور الدين (لبنان)	□ علي أكبر ولايتي (إيران)
□ عبد الباقي الهرماسي (تونس)	

المراكز الاستشارية

- مركز دراسات الوحدة العربية (لبنان)
- جمعية الصداقة الإيرانية، العربية (إيران)
- مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية (الإمارات)
- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (مصر)
- مركز الدراسات السياسية والدولية (إيران)
- مركز دراسات الشرق الأوسط (الأردن)
- مركز الدراسات الإستراتيجية (لبنان)

فصلية

إيران والغرب

المحتويات

رأي

- ٤ عولة التكنولوجيا في الدول النامية سيد حسين موسوي

دراسات

- ٩ التفات والتصنيف الاجتماعي في إيران عبد العلي لحسائي زاده
- ٢٩ مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة في القانون الإيراني محمد جعفر حبيب زاده - سامر القضاء
- ٥٩ العولة والسيدة القومية لإيران محمود سريع القلم
- ٨٢ الحداثة والتجديد في فكر الإمام الخميني فاطمة طباطبائي
- ٩١ الاستقرار السياسي في المجتمعات التبتانية حميد احمدزي
- ١١٩ نظرة في قصتي: حمزة البهلوان وحمزة ثامه مصطفى البكور
- ١٢٩ نيماء يوشيج: رائد الشعر الفارسي الحديث بسام علي ربابعة

قراءات

- ١٣٩ عين القضاء الهذائي
- ١٤١ تجربة حديقة من آداب المهجر
- ١٤٣ الديوان الغربي الشرقي

فعاليات

- ١٤٧ أساتذة الأدب العربي في إيران في جامعة الكويت
- ١٥٠ السفارة الإيرانية في مصر تكرم أساتذة الفارسية

وقائع

- ١٥٣ وقائع إيرانية - عربية (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤ - كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥)

ملخصات بالفارسية

فهرس بالإنكليزية



عولمة التكنولوجيا في الدول النامية

منذ منتصف ثمانينات القرن الماضي، سعت بعض الدول النامية إلى احتلال مكانة في مجال التكنولوجيا على الصعيد الدولي؛ هذا القرار يدل على أن ساحة العولمة مفتوحة، وأن كل بلد يستطيع الدخول إليها والاستفادة منها بعد تهيئة وضعه الداخلي. وبما أن مكانة الدول تحدد عبر قوتها الاقتصادية، وبشكل خاص عبر قدرتها الإنتاجية والتقنية، سعت بعض دول العالم الثالث إلى النمو عبر اتصالها بالدول الصناعية وكبريات الشركات، ومن ثم إيجاد أسهم لها في السوق العالمية.

إن النقطة النظرية المهمة في هذا البحث هي أن التعاون والصلة تمثل قواعد وأسس النمو. طبعاً يجب على الأطراف المشاركين أن يدخلوا ثرواتهم البشرية وغير البشرية إلى عملية الإنتاج كي تتم عملية التعاون. إذ إن الدول والشركات، وحتى الأفراد، لا يستطيعون التطور من دون العمل الجماعي، وبالتالي لا يستطيعون فرض أنفسهم.

إن المصطلح المستخدم حالياً في متون (أسس) التكنولوجيا هو «التعاون التقني الاستراتيجي (STP)»، والذي وجد بين الدول الصناعية والدول النامية. وعلى الدول النامية أن تفهم الأساليب بشكل صحيح، وأن تعرف البيئة الاقتصادية والتكنولوجية الدولية بشكل دقيق لكي يتسنى لها إيجاد مزايا نسبية لنفسها، لأن هذه المزايا النسبية هي التي تشجع الدول الصناعية والشركات الكبرى على التعاون مع دول العالم الثالث. إذ إن عدم وجود الفهم الصحيح للأوضاع الاقتصادية العالمية مقابل وجود تقارب في البنى الاقتصادية يجعل أي تعاون استراتيجي من هذا القبيل أمراً مستحيلاً.

خلال العقدين المنصرمين، كان التعاون على الصعيد التقني بين شركات الدول العظمى وشركات الدول النامية يمثل ٧ في المئة من جميع حالات التعاون العالمية، في حين أن هذا الرقم بدأ مع ١ في المئة حتى وصل إلى الرقم الحالي. بعبارة أخرى، إن ٩٠ في المئة من إنتاج التكنولوجيا

والتعاون تركز على ثلاث مناطق، هي اليابان وأوروبا الغربية وأميركا الشمالية، وبالتالي، فإن الدخول إلى هذا المثلث الإستراتيجي يستلزم القدرة على الإنتاج والتعاون التقني، وأيضاً امتلاك بنية اقتصادية لا تتعارض والبنى الاقتصادية للدول الصناعية ليس في مساحة التطبيق فحسب، وإنما في أصل البنية أيضاً.

إن أحد أسباب التعاون التقني بين الدول الصناعية أو بين تلك الدول وبين شركات العالم الثالث كان الانسجام الداخلي الملحوظ في متطلبات الناس والأسواق، الأمر الذي شجع الشركات على تحديد مقاييس ومعايير (ستاندارد) دولية عبر ذلك التعاون، وبالتالي يمكن للدول والشركات الرغبة في إنتاج التقنية، والتي أوجدت بنى مناسبة، الدخول بسهولة إلى هذه الساحة الدولية المفتوحة. طبعاً يجب الالتفات إلى أنه في العقدين الماضيين لم تستطع سوى دول جنوب شرق آسيا ودول أوروبا الشرقية أن تتفاعل مع هذا التعاون الاستراتيجي. أما باقي الدول فبقيت متخلفة عن الركب.

إن العامل الثاني المؤثر في هذا التعاون التقني هو العمر القصير للبضائع المنتجة، والذي كان بدوره محركاً لإنتاج البضائع الجديدة، وبالتالي لتحقيق الأرباح والأسهم في الأسواق. وقد وصلت الشركات إلى مستوى من المقدرة، بحيث باتت تفكر في الأسواق وتدرسها، ثم تبذل وتنتج، وبعد ذلك تعرض منتجاتها في الأسواق، وأخيراً تجني الأرباح. وشجعت السرعة الجديدة بالملاحظة لهذه العملية المتعاونين والشركات في النفاذ إلى الأسواق المختلفة. على أن النقطة المهمة هنا هي أن على الشركات أن تكون، من ناحية، سريعة في إنتاجها للتقنية لكي تحافظ على مستوى المنافسة، وعلى درجة عالية من المعرفة الدقيقة للبيئة الاقتصادية، من ناحية أخرى. إذاً، تعد السرعة عاملاً أساسياً في الوضع الجديد للعولمة. لكن في الظروف الراهنة، لا تستطيع جميع الدول والشركات أن تستفيد من فرص العولمة بشكل جيد لأن سرعة الفاعلية والفهم الدولي والبنى الجيدة وقدرة إنتاج التقنية أصبحت باختصار عوامل جوهرية وأساسية في التعاون والاستفادة.

على صعيد آخر، يوجد علاقة مباشرة بين الدول النامية القادرة على التعاون التقني وبين الاستثمار الأجنبي المباشر. فعندما تجد الدول والشركات الصناعية أية قابلية للاستثمار في أية دولة نامية، فإنها توجد ظروفًا للتعاون التقني معها.

إن ٧٠ في المئة من الاستثمارات الأجنبية المباشرة تنفذ في دول شرق آسيا وشرق أوروبا، وهذا أمر ترك آثاره في التعاون التقني في مجالات التكنولوجيا الطبيعية (Biotechnology) وفي تكنولوجيا المعلومات. ونظراً إلى وجود أسواق لهذه المنتجات في الدول النامية الأكثر تقدماً، فإن فرص وأسس التعاون التقني تتوافر من تلقاء نفسها.

عندما تكون المتطلبات والميول الاستهلاكية للشعوب في الدول النامية قريبة من المتطلبات والميول الاستهلاكية للشعوب في الدول الصناعية، تتوافر الفرص والظروف للتعاون التقني بين تلك الدول والشركات.

عموماً، إن الإنتاج الاقتصادي عبر الصناعات اليدوية والصناعات الثقيلة وصناعات التركيب والصناعات الإبداعية، يشكل محور الظروف المولدة للتعاون. وتستطيع الدول النامية أن يكون لديها القليل من الأبحاث الإبداعية من أجل الصناعات الإبداعية. وعندما تمكنها سوقها المحلية من إيجاد فرص الاستثمار، تستطيع أن تشارك في التعاون التقني على الصعيد العالمي. كما أن بعض الدول النامية، مثل الصين وماليزيا، سعت لاكتساب التقنيات في المجالات الأربعة، وقد أُرست استراتيجيات صناعية معقدة، خاصة في تسعينات القرن الماضي.

إن أية دولة نامية تستطيع أن توجد لنفسها القواعد المناسبة للعمل والتطور والاستثمار الأجنبي إذا ما أوجدت أسس التركيز على التكنولوجيا خلال المفاوضات الاقتصادية مع الدول الصناعية. على أن أفضل وأقصر الطرق في عملية النمو الاستراتيجي في المجالات الصناعية والتقنية للدول النامية هي التعاون التقني الاستراتيجي. لكن غالبية دول العالم الثالث لا تزال صناعاتها التقنية متمركزة على أمور بسيطة وبدائية، فيما تسعى حكومات هذه الدول جاهدة للحد من دخول اللاعبين الصناعيين الدوليين ساحة اقتصاد بلادهم، وتبقي على تقنياتها المحدودة وعلى شركاتها الداخلية الضعيفة.

إن النتيجة النهائية لهذا البحث هو أن على الدول النامية أن توجد طريقة تسهل التعامل مع المحيط الدولي حتى تتولد عملية التعلم والتعاون والعلاقات المتبادلة.

سيد حسين موسى

☐ التفاوت والتصنيف الاجتماعيان في إيران

☐ مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة في القانون الإيراني

☐ العولمة والسيادة القومية لإيران

☐ الحداثة والتجديد في فكر الإمام الخميني

☐ الاستقرار السياسي في المجتمعات المتباينة

☐ نظرة في قصتي: حمزة البهلوان وحمزه نامه

☐ نيمما يوشيج: رائد الشعر الفارسي الحديث

التفاوت والتصنيف الاجتماعيان في إيران

تهدف هذه المقالة إلى الخروج بإطار نظري لمسارد التفاوتات الاجتماعية في المجتمعات لتعبيد الطريق أمام تجديد الطبقات الاجتماعية المتعددة في إيران، ثم شرح توزع الطبقات الاجتماعية في إيران ونتائجه الداخلية على ضوء المسارد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وتتضمن الطبقات الاجتماعية الحالية في إيران الرأسماليين والعمال والطبقة الوسطى والمنتجين المستقلين والتابعين وملكي الأراضي الزراعية والمزارعين المستأجرين. على أننا نواجه اليوم ظاهرة جديدة في البنية الطبقية في المجتمع الإيراني، تعرف باسم الحالة المتعددة الطبقة الناتجة من تجمع لطبقات متنوعة. وبسبب وجود الحالة المتعددة الطبقة، فإن التحديد الدقيق لقاعدة طبقات صرفة للناس أمر صعب.

تحظى التفاوتات والتطبق الاجتماعي بأهمية خاصة. على أن أحد الأسباب الرئيسية لذلك هو النظام المعقد لتقسيم العمل في المجتمعات الحديثة. فمع مرور الزمن، تنبثق فئات اجتماعية جديدة في المجتمعات الحديثة. وهكذا، تصبح العلاقات بين الفئات أكثر تنوعاً، وبالطبع، أكثر تعقيداً. ويفكر علماء الاجتماع دائماً. لهذا الغرض. بشرح العوامل التي تتسبب بنشوء فئات وطبقات اجتماعية.

في الواقع، بسبب احتضان المجتمعات الحديثة لعوامل عدة تتسبب بالفصل بين الناس بشكل فئات اجتماعية متنوعة، فإن دراسة عوامل كهذه ونتائجها بالغة الأهمية لعلماء الاجتماع. وفي الدول المتقدمة، وبسبب أهمية التفاوتات والتطبق الاجتماعي، فقد حل علماء اجتماع مشهورون المسألة من وجهات نظر متنوعة. ويعتمد تالكون بارسونز مقاربة متحفظة حول الأهمية العملية للتفاوتات والتطبق الاجتماعية. أما انطوني غيدنز، فقد أظهر من زاوية راديكالية كيف تؤدي الصراعات في المجتمعات الحديثة إلى المزيد من الانقسام بين الطبقات

الاجتماعية^(١). واستخدم آخرون، كـرالف داهريندروف، رؤية دمجية لإثبات أن: في حين أن التطبيق والتصنيف محتومان في المجتمعات الحديثة، فإن انقسام الطبقات يمكن أن يكون على نحو ما^(٢). وبما أن البنى الاجتماعية للدول الهامشية متعلقة مباشرة بتلك في الدول المتقدمة المركزية، فقد أثرت هذه العلاقة في تشكل التفاوتات الاجتماعية ونشوء فئات اجتماعية متعددة لاحقاً. وقد اكتسبت دراسة التطبيق والتفاوتات الاجتماعية في الدول الهامشية بالمقارنة مع الدول المتقدمة المركزية، المزيد من الأهمية. وفي هذا السياق، أعدت دراسات شاملة من جانب جون تايلور^(٣)، وسمير أمين^(٤) وجايمس بتراس^(٥)؛ هذه الدراسات حاولت رسم صورة للصلة بين البنى الاجتماعية في الدول الهامشية ومثيلاتها في الدول المتقدمة قبل تقديم بنية اجتماعية دمجية للطبقات الاجتماعية الهامشية في إيران. وبسبب الاعتبارات السياسية، فطالما درس علماء الاجتماع الفئات والطبقات الاجتماعية في الماضي^(٦) واعتنوا بشكل أقل بالوضع الحالي للطبقات الاجتماعية. وحتى ولو تعلق بعض الدراسات بالزمن الحاضر، فهي لم تركز إلا على جزء من المجتمع (على سبيل المثال المجتمع الريفي)^(٧) أو طبقة اجتماعية معينة (مثلاً الطبقة الوسطى الجديدة)^(٨). ولهذا السبب، فإن الدراسة الحالية تتمحور حول إيران. إذ إن ثمة اعتقاداً شائعاً أننا فشلنا، بسبب غياب تعريف شامل للطبقات الاجتماعية، في الخروج بتصور عملي وعلمي للجماعات الاجتماعية في البلاد. وتهدف هذه المقالة إلى تقديم إطار نظري لمسار التفاوت الاجتماعي في الدول الهامشية لتعبيد الطريق أمام تعريف الفئات والطبقات الاجتماعية المتنوعة في إيران. ثم سيتم استخدام المسار لتصوير تنوع الطبقات في المجتمع الإيراني المعاصر لتأمين الأداة لعمليات مسح طبقات مستقبلية في البلاد. وستتضمن هذه الصورة إحداثيات فئات وطبقات متعددة في البنية الاجتماعية الإيرانية.

إطار نظري

من وجهة نظر علم الاجتماع، يتمايز بنو البشر في كل المجتمعات على أساس أدوارهم الاجتماعية ووظائفهم المهنية. وكلما ازداد تطور المجتمع لجهة المعرفة التقنية، ازداد فيه تقسيم العمل المحصل. من جهة ثانية، كلما ازداد تقسيم العمل، ازداد التمايز الاجتماعي. ويمثل التمايز الاجتماعي خطوة باتجاه ترسيخ التفاوتات في التطبيق الاجتماعي. وقد مهد التمايز الاجتماعي الطريق أمام التفاوتات والتطبيق الاجتماعي.

إن التفاوت الاجتماعي حالة لا يكون فيها لدى البشر فرص متساوية لبلوغ المصادر القيمة والخدمات والمراكز الاجتماعية. ويحصل تفاوت من هذا القبيل عندما يصنف البشر، ومن ثم يقوموا بعضهم بعضاً. إلا أن النقطة الأهم هي أن التفاوت الاجتماعي، نتاج من اكز

اجتماعية مختلفة في البنية الاجتماعية. وفي معظم الحالات، فإن التفاوت الاجتماعي هو نتيجة للتمايز الاجتماعي العائد لسببين. فمن ناحية، التفاوت هو نتيجة القدرة البشرية على تفسير الظواهر والأحداث، ويُتَوَجَّع في تقدير المرء لهذه الظواهر على أنها جيدة أو سيئة أو مفضلة. وهكذا، يمكن تصنيف الميزات والمراكز الفردية بين مراكز متفوقة ومتدنية بطريقة ظالمة. وفي هذا السياق، فإن يكون المرء غير متساو مع الآخرين، فهذا يعني أنه يمتلك «مفخرة». ومن ناحية أخرى، فإن التمايز الاجتماعي قد يضع بعض الأفراد في مركز كهذا لجهة الأدوار والمكانة، ما يزيد من قدرتهم على بلوغ السلع والخدمات. وعليه، فإن التفاوت الاجتماعي يعني الحصول على التسهيلات مصدر الاهتمام. وهنا، لا تمثل «المفخرة» مسألة. إذ إن مجرد الامتلاك سيضع ذلك الشخص في مرتبة أعلى.

على سبيل المثال يحظى أولئك الذين ينظمون مهمات الآخرين في المجتمعات التي ينتشر فيها نظام تقسيم العمل على نطاق واسع، يحظون بنفوذ أكبر. وسيتم استخدام نفوذ كهذا للحصول على المزيد من المكافآت، إضافة إلى فائض من السلع والخدمات؛ هذه هي نتيجة المعادلة غير المتوازنة المنتشرة في مجتمعات عدة. وعندما يسيطر شخص أو مجموعة من الأشخاص على ما يحتاجه آخرون، فباستطاعتهم أن يطلبوا المزيد من السلع والخدمات مقابل السلع والخدمات التي يقدمونها. ومن وجهة نظر علم الاجتماع، فإن النقطة الرئيسية لتحديد الطبقات الاجتماعية هي «من يحصل على ماذا ولماذا؟ حتى نفسر بعض المسارح الموضوعية للاختلافات الطبقيّة في المجتمعات الهامشية، علينا أن نهتم بثلاثة مسارات متعلقة بالملكية والنفوذ والسمعة. بعبارة أخرى، يجب أن نأخذ في الحسبان ثلاثة عوامل، هي الاستخدام والنفوذ البيروقراطي وملكية رأس المال. وعلينا أن نرى كيف تم ادراج الفرص الحية للبشر في هذه التركيبات. وبعد دمج مراتب الأشخاص في هذه التركيبات، سيصبح تطبيق المجتمعات الهامشية واضحاً. وبحسب بنية الاستخدام، تم تصنيف الأشخاص على أساس مهاراتهم، وهم يحاولون الحصول على المزيد من المكافآت (الدخل مثلاً). وعليه، فإن استغلال البنى المهنية يعني التأكيد على البنى الطبقيّة الموضوعية. وتتضح العلاقة بين الطبقة الاجتماعية والنفوذ البيروقراطي ضمن إطار من النفوذ المنظم.

في ظل نظام بيروقراطي، يجب تحديد درجة النفوذ على أساس أنه في نظام التصنيف، يتمتع بعض الأشخاص في المستويات العليا والدنيا بمراكز خاصة؛ هذا تصميم تنظيمي داخلي. ولكن عندما نريد أن ندرس النفوذ التنظيمي الداخلي، يجب علينا أن نرى أي منظمة تسيطر على أي منظمة أخرى. أخيراً، يقدم المركز لجهة بنية الملكية أفضل تمايز بين مالكي الأدوات ووسائل الإنتاج وأولئك الذين يقدمون قدرتهم على العمل فحسب. وفي ما يتعلق ببنية الملكية، يعمل بعض الأشخاص لصالح آخرين يمتلكون أدوات العمل التي يسيطرون من

ثمة مجموعة أخرى تمتلك أدوات العمل وتعمل بأدواتها الخاصة. إن مخرج العوامل الثلاثة، المهنة والنفوذ والملكية، سيمهد الطريق لتفسير التفاوت الاجتماعي وتشكل الطبقات الاجتماعية. ولكن علينا أن نلاحظ أن البنية الاجتماعية المعدة للدول الهامشية تتطلب عناية بمعايير أخرى؛ هذا التعقيد هو نتيجة لتجاور الأنظمة ما قبل الرأسمالية وتلك الرأسمالية في مركب واحد. لهذا السبب، ليست الملكية محصورة بامتلاك أدوات الإنتاج، ولكن هناك أنواع أخرى من الملكية تضع بعض الناس في المراتب العليا في المجتمع. كما أن النفوذ لا يعني فقط النفوذ في المنظمة البيروقراطية. إذ ثمة مصادر نفوذ أخرى تقع خارج النظام البيروقراطي وتدرج كلية ضمن إطار العلاقات التقليدية. أخيراً، يجب أن نذكر أن الصيت الاجتماعي في الدول الهامشية لا ترتبط حصراً بالمركز المهني، فهناك أشخاص في مجتمع ما يتمتعون بصيت اجتماعي رفيع من دون أن تكون لهم علاقة بالتصنيف الاجتماعي.

من الضروري تقديم تعريف موضوعي للطبقة الاجتماعية. ثم علينا تجنب تعريف أحادي البعد للتفاوت. فالعلاقات الاجتماعية في المجتمعات الحديثة بالغة التعقيد، حتى أن معياراً واحداً للتفاوت لم يعد قادراً على تفسير الاختلافات الطبقيّة والتطبيق، سواء كان المركز المهني والنفوذ البيروقراطي أو علاقات الملكية. وعلى ضوء هذا التعقيد كيف نستطيع تعريف الطبقة الاجتماعية؟ عموماً، نظراً إلى المسارد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، أي المظاهر المختلفة للملكية والنفوذ والصيت، فإن الطبقة الاجتماعية هي مجموعة من الأشخاص يتقاسمون مصالح موضوعية في نظام تطبيق اجتماعي. وعندما نتحدث عن الطبقات الاجتماعية، لا يمكننا تصنيفها بحسب الأساس المهني تارة، ثم بحسب النفوذ الإداري، ومجدداً على أساس علاقات الملكية بشكل فردي، ولكن علينا أن نأخذ ثلاثي المعايير الموضوعية، أي الملكية والنفوذ والصيت، ثم نحدد طبقاتها الاجتماعية ونتائجها الداخلية.

ليس ثمة حاجة لتقديم تسلسل هرمي للطبقات الاجتماعية. فرغم أن بعض الطبقات هي متفوقة أو متدنية بعضها تجاه بعض، فإن ما يجب تنفيذه هو تبيان الفوارق بين الطبقات البشرية في ما يتعلق بالمسارد الموضوعية. ولكي نعرف كل الطبقات الاجتماعية في إيران، سنحاول أولاً تعريف وضع كل منها لجهة المسارد والأبعاد المتنوعة.

الفئات والطبقات المتنوعة في إيران

بسبب العلاقات الوثيقة بين المؤسسات التقليدية والحديثة في مجموعة معقدة، ثمة علاقات خاصة في إيران تحدد من سيحصل على ماذا ولماذا أو أي الأفراد أو المجموعات ستمتع بمراكز خاصة وبثأثير أكبر؟ أخيراً، سيتمتع بعض الناس باحترام أكثر من الآخرين. وفي

التصنيف الاجتماعي الحالي للمجتمع الإيراني، هناك فوارق ضمن كل طبقة. وهنا، نتأمل أولاً في كل مجموعة اجتماعية، ثم نناقش تقسيماتها الفرعية، وفي غضون ذلك سنحاول عرض العلاقة بين كل طبقة والطبقات الاجتماعية الأخرى.

الطبقة الرأسمالية

الرأسماليون هم أولئك الذين يمتلكون وسائل الإنتاج، ودورهم الوحيد في المجتمع هو جني الأرباح، وهم يجنون أرباحاً متزايدة من خلال استخدام القوى العاملة أو تطوير أنشطة رؤوس أموالهم. وهم يزيدون رؤوس أموالهم من خلال الأرباح المتراكمة. ويؤدي تراكم الأرباح إلى زيادة النفوذ والسيطرة والصيت لدى الرأسماليين^(١). تشكلت هذه الطبقة في إيران. كما في الدول الهامشية الأخرى. بسبب تطور العلاقات الرأسمالية وسيطرة هذه العلاقات في البلاد، وهي قد تحولت الآن إلى طبقة اجتماعية رئيسية (اقتصادياً على الأقل). وبسبب تبعية رأس المال المحلي لرأس المال الأجنبي، فإن هذه الطبقة تابعة منذ نشوئها. ومع مرور الزمن، ازداد ارتباط هذه الطبقة بالنظام الرأسمالي الدولي، وكذلك تبعيةها. وتجري اليوم كل الاتصالات الرأسمالية ضمن إطار سوق رأسمالية عالمية. وفي الواقع، يمثل الرأسماليون الإيرانيون جزءاً من الطبقة الرأسمالية العالمية. ولهذا السبب، فإن أي تغيير في أداء النظام الرأسمالي العالمي سيؤثر في الرأسماليين في إيران. والرأسماليون الموجودون في إيران هم مالكو وسائل الإنتاج (المصانع والآلات والأدوات والمواد الأولية والأرض) والبضائع أو رؤوس الأموال النقدية.

عموماً، يمكن تقسيم الرأسماليين الإيرانيين إلى خمس فئات موسعة، هي الرأسماليون الصناعيون والرأسماليون الزراعيون والرأسماليون التجاريون ورأسماليو الخدمات ورأسماليو النقد.

الرأسماليون الصناعيون: يمتلكون الصناعات الثقيلة والخفيفة. وبسبب استخدامهم للأليات المصنّعة في دول أجنبية، فهم تابعون تماماً لجهة الخبرات التقنية، ويتقاسم معظمهم رأس المال مع شركاء أجنبي، ما أدى إلى نوع آخر من التبعية بالنسبة إليهم.

الرأسماليون الزراعيون: يقومون بأنشطة متنوعة في إيران. على أن الأنماط الشائعة منهم هم المزارعون الرأسماليون، ومالكو الشركات الزراعية، إضافة إلى المجمعات الزراعية الصناعية. وهم يستخدمون قوى عاملة ينسب مختلفة. فعلى سبيل المثال، إن عدد العمال الذين يستخدمهم المزارعون الرأسماليون أقل من عدد أولئك الذين تستخدمهم المجمعات الزراعية الصناعية، وهذا يتوقف على مسارد عدة، من بينها المكننة.

الرأسماليون التجاريون: يوجد في إيران رجال ونساء أعمال رؤس سيوف، و ثانويون، ويتمحور عملهم في استيراد وتصدير السلع المحلية والأجنبية. ومن أقدم الرأسماليين في إيران، ورغم تأثرهم الكبير في السوق العالمية للسلع، فإنهم يحدثون تموجات في الأسواق المحلية أيضاً، وريحهم هو نتاج لرؤوس أموالهم. وعلى خلاف الرأسماليين الآخرين، لا يعتمد ربحهم على القوى البشرية. وينهك الرأسماليون التجاريون في توزيع البضائع في الأسواق الإيرانية التقليدية والحديثة كوسطاء، وفي معظم الحالات يضطلعون بدور السماسرة. وهم يسيطرون في الواقع على السوق من خلال استخدام رؤوس الأموال غير المنتجة، ولديهم تأثير كبير في اقتصاد البلاد. ولسوء الحظ، ليس هناك لأسباب عدة، أرقام دقيقة حول المداخل الحقيقية لهؤلاء الأشخاص، الأمر الذي يجعل تحليل أدائهم وأوضاعهم صعباً للغاية.

رأسماليو الخدمات: يمتلك هؤلاء مؤسسات الخدمات واسعة الانتشار نتيجة اتساع نطاق التمدن (urbanization) والتصنيع (industrialization). وهم نشطون في ميادين عدة، كتركيب وتصليل وصيانة الوحدات الصناعية والخدمية. وأهمية الخدمات التي يقدمها هؤلاء الرأسماليون في ازدياد مضطرد، فيما تتنامى حاجة المجتمع إلى خدماتهم.

رأسماليو النقد: في إيران، ينشط رأسماليو النقد بطريقتين مهيمنتين: المصارف والمال. وقد أصبحت أنشطة اقتصادية أخرى اليوم مستحيلة عملياً في غياب هذه المجموعة من الرأسماليين. كما صارت شبكة الصفقات بالغة التعقيد لدرجة أن أي نشاط لا يمكن القيام به بشكل مستقل عن المصارف، ناهيك عن أن الأنشطة غير الاقتصادية تعتمد بقوة على المصارف والخبراء الماليين. ويرتبط دور هذه المجموعة في الاتصالات الأجنبية بشكل وثيق بالشبكات النقدية العالمية.

إذا قسمنا رأسماليي ما قبل الثورة إلى تقليديين وحديثين، فإن المجموعة التقليدية أمدت دوراً مؤثراً في ثورة عام ١٩٧٨ بسبب العلاقة التي كانت قائمة بين البازار ورجال الدين، وخصوصاً قائد الثورة. بيد أن الدور الذي قام به الرأسماليون الحديثون في هذا المجال لم يكن ذا أهمية، وهم شكلوا قوة محايدة. أما في الوقت الراهن، فيقوم الرأسماليون بدور كبير في الاقتصاد المحلي ويؤثرون في التيارات السياسية بشكل مباشر وغير مباشر. وللأسف، فإن أعضاء هذه الطبقة الاجتماعية لم يُحددوا بوضوح في احصاء رسمي. على أن الاحصاءات الوحيدة المتوافرة حول هذه المجموعة صنفتهم كمستخدمين، وحددت عددهم الإجمالي بـ ٥٢٨٠٠٠ في أنحاء البلاد، من بينهم ٥١١٠٠٠ رجل و ١٦٠٠٠ امرأة. في غضون ذلك يعيش ١٦٠٠٠ رب عمل من الرجال في المدن، فيما يعيش ١٣٥٠٠ رب عمل من الرجال في القرى. كما أن ٩٠٠٠ رب عمل تعيش في المدن، فيما تقيم ٧٠٠٠ رب عمل في القرى.

ويستثمر هؤلاء الأشخاص في الأنشطة الزراعية والحرجية والصيد (١٢٣٠٠٠ شخص)، وصيد الأسماك (١٠٠٠ شخص)، والتعقيب (١٠٠٠ شخص)، والصناعة (١٢٣٠٠٠ شخص)، والكهرباء والغاز والمياه (٢٠٠٠ شخص)، والبناء (٨٣٠٠٠ شخص)، والبيع بالجملة والفرق (١٢٦٠٠٠ شخص)، والفنادق والمطاعم (٨٠٠٠ شخص)، والنقل والتخزين والاتصالات (٢٠٠٠ شخص)، والسمرة النقدية (١٠٠٠ شخص)، والعقارات والإيجارات والأعمال (٩٠٠٠ شخص) والتعليم (٣٠٠٠ شخص)، والصحة والإغاثة الاجتماعية (٥٠٠٠ شخص)، وخدمات عامة واجتماعية وشخصية أخرى (٨٠٠٠ شخص)، وعائلات عادية لديها خدم (٢٠٠٠ شخص)، وأخيراً أنشطة غير محددة (١١٠٠٠ شخص) «مركز إيران للإحصاءات، ١٩٩٧: ١٩٩٩-٢٠٠٨». حددت الأرقام المذكورة عدد أرباب العمل الإيرانيين بـ ٣,٦ في المئة من الأشخاص الذين يعملون وتفوق أعمارهم عشر سنوات (الأشخاص المستخدمون الذين تفوق أعمالهم عشرة أعوام في إيران يبلغ عددهم ١٤٥٧٢٠٠). ولا يبدو أن هذه الأرقام صحيحة بسبب الحالة الإغاثية في إيران والعلاقات الرأسمالية الموسعة في الأنشطة الاقتصادية في البلاد.

الطبقة العاملة

مع انتشار الرأسمالية تدريجياً في إيران، اكتسب العمال المزيد من الأهمية كقوة اجتماعية. واضطر أعضاء هذه الطبقة الاجتماعية إلى مراقبة النماذج الاجتماعية العالمية لأنهم كانوا يعملون في ظل نظام اقتصادي كان جزءاً لا يتجزأ من الاقتصاد العالمي. من ناحية أخرى، كان على أرباب العمل الالتزام بحقوق العمال الاجتماعية. وبسبب التزامات الاقتصاد العالمي، فإن أعضاء الطبقة العاملة في إيران هم حالياً جزء من الطبقة العاملة العالمية. وتتألف الطبقة العاملة ممن يتقاضون رواتب ولا يملكون أدوات الإنتاج، بل يبيعون قوتهم العاملة. وفي الواقع، فإن العمال هم منتجون مباشرون، إلا أن جزءاً كبيراً من فائض إنتاجهم يستغل من جانب الرأسماليين، ويُمنح جزء صغير فقط من ذلك الفائض للعمال على شكل أجور. وللتمييز بين من ليسوا عمالاً، ولكنهم لا يملكون أدوات إنتاج أيضاً، نركز على أن العمال هم أشخاص ينخرطون عادة في جهد مادي وجسدي.

يمكن تصنيف الطبقة العاملة بطرق ثلاث: تصنيف يركز أكثر على مستوى المهارة، وبذلك يصنف العمال إلى «عمال بسيطاء» و«عمال شبه مهرة» و«عمال مهرة». ويركز التصنيف الثاني على الأنشطة الاقتصادية التي يقوم بها العمال، وبهذا يقسمهم إلى عمال صناعيين وعمال زراعيين وعمال خدمات. أما التصنيف الثالث، فيهتم أكثر بمكان العمل. وعليه، يقسم العمال إلى عمال مؤهلين (indigenized) وعمال غير مؤهلين (non-indigenized). وعموماً فإن العمال

المهرة يبلون بلاء أفضل بكثير من العمال غير المهرة.

من ناحية أخرى يتمتع العمال الصناعيون بظروف أفضل مقارنة بالعمال الزراعيين وعمال الخدمات. كما أن العمال المؤهلين يتمتعون بامتيازات أكثر من امتيازات القوى العاملة غير المؤهلة. وتشغل الطبقة العاملة مراكز استخدام دنيا في إيران، وثمة تصنيف مهني في المؤسسات الاقتصادية بين العمال. ومن وجهة نظر القوى الإدارية، تشغل هذه المجموعة المراكز الأدنى، وهم يتلقون أوامرهم من مستويات عدة أعلى منهم رتبة، ولكنهم لا يقدرون أن يصدروا أوامر لأي مستوى. وإجمالاً ليس للعمال موقع مهم في هرمية الملكية. إلا أن نحو ١٢ مليون سهم من أسهم المصانع تم التنازل عنها للعمال خلال الأعوام الأخيرة^(١٠). وقد أظهرت معظم الدراسات الاجتماعية حول الثورة الإيرانية أن العمال قاموا بدور بارز في انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٨. وتعد اضطرابات العمال وإغلاق خطوط الإنتاج دليلاً على هذا الأمر. وفي الوقت الحاضر، تمكن العمال من التأثير في قانون العمل لمصلحتهم من خلال تأثيرهم الاجتماعي، رغم أن الطريق أمامهم لا يزال طويلاً قبل أن يلحقوا يركب نظرائهم في دول أخرى. ولم يصبح العمال الإيرانيون مسييسين بعد كنظرائهم في الدول الغربية. وبحسب عمليات المسح الرسمية التي أجرتها وزارة العمل والشؤون الاجتماعية حول موازنة أسر عمال مكونة من خمسة أفراد في عام ١٩٩٣، فإن الأرقام الناتجة في ما يتعلق بمتوسط دخل ومصاريف الأسر ومقارنته بسلة النفقات الأدنى في البلاد (٦١,٥٠٣ ريالاً) تشير إلى فارق كبير بالريالات. وهكذا، فرغم التوازن النسبي بين متوسط الدخل (٢٨٣,٤٥ ريالاً) ومصاريف الأسرة (٣٠٩,٥٥٠ ريالاً)، والذي تقف نسبته لكل البلاد عند ٩١ في المئة، فإن نسبة النفقة الأدنى لسلة المعيشة هي ٦٨ في المئة فقط. بعبارة أخرى، لا يشكل متوسط المداخل الحقيقية للأسر المكونة من خمسة أفراد في إيران سوى ٦٨ في المئة من سلة النفقات، ما يعني عجزاً بنسبة ٢٢ في المئة في مدخول العائلات مقارنة بسلة النفقات الأدنى. ويؤثر هذا الوضع، الذي يشير إلى قاعدة دائمة مرتكزة على علاقات غير منطقية بين موازنة الأسرة وسلة النفقات الأدنى، يؤثر إلى حد بعيد في معيشة أسر العمال^(١١).

بيد أن الإحصاءات الرسمية كثيراً ما أغفلت أرقام العمل. فعلى سبيل المثال عندما يتعلق الأمر بالتصنيف المرتبط بالقوى العاملة المستخدمة ممن تزيد أعمارهم على عشرة أعوام بحسب الإقامة في المدن أو الريف، فإن المدخل الوحيد المذكور بالنسبة للطبقة العاملة هو «أولئك الذين يتقاضون أجوراً ورواتب». وهذا المدخل لا يحدد الرقم الإجمالي للعمال، ولكنه، وبسبب طبيعة التصنيف، يشمل كل الأشخاص الذين يتقاضون رواتب من غير العمال (الموظفين الرسميين) أيضاً. هكذا، بمقدور المرء أن يزعم أنه لم تخرج حتى الآن أرقام رسمية حول إجمالي عدد العمال في إيران على أساس تعريف شامل للطبقة العاملة. وفي هذا السياق،

يجب تقديم إحصاءات تفاضلية تركز على تصنيفات متنوعة. ولدى تقديم الأرقام التفاضلية على أساس التصنيف الثلاثي أعلاه، يجب الأخذ في الحسبان فئة محددة من العمال الأطفال الذين يتخربون بشكل غير رسمي في أنشطة اقتصادية متنوعة، إضافة إلى العمال غير مدفوعي الأجر. ويجب أن يوضح بدقة كم عدد الأشخاص الذين يتقاضون رواتب في البلاد (٧٥٨٥٠٠) هم عمال^(١٢).

حدد مركز إيران للإحصاء عدد العمال، بحسب تصنيفهم، إلى ثلاثة قطاعات اقتصادية رئيسية: ٤٢٥٨٠٠٠ عامل يتقاضون رواتب في القطاع العام، و ٥٧٠٠٠ عامل في القطاع التعاوني (مركز إيران للإحصاء ١٩٩٧). على أنه في حالة واحدة، مرتكزة على إحصاء رسمي للقرى العاملة، حدد مركز إيران للإحصاء عدد العمال البسطاء بشكل منفصل بـ ١٩٣١٠٠٠ و ١٨٤٧٠٠٠ من الرجال و ٨٤٠٠٠ من النساء. ويعيش نحو ٩٩٠٠٠ من العمال، من بينهم ٣٢٠٠٠ من النسوة العاملات، في المدن، فيما يقيم ٨٤٣٠٠ من العمال الرجال و ٤٩٠٠٠ من العاملات النساء في المناطق الريفية^(١٣).

الطبقة الوسطى

بعد تقدم الصناعة، وكذلك النظام الإداري والرأسمالي في إيران، تشكلت طبقة جديدة هي في طور التوسع السريع. وهي طبقة متوسطة بين الطبقتين العاملة والرأسمالية، لأنه مع ازدياد تعقيد الصناعة، فإن الرأسماليين لا يستطيعون إعلام العمال حول المسائل التقنية من دون وسيط. هكذا، ظهر المهندسون كقوة اجتماعية. من ناحية أخرى، ثمة حاجة متنامية للمدراء القادرين على السيطرة على العلاقة الاجتماعية والاقتصادية المعقدة بين رب العمل والعمال في القطاع الصناعي. وبالنسبة للنظام الإداري، سيجتاح المجتمعات الحديثة جهازاً بيروقراطياً بمقدوره القيام بالتنسيق الضروري بين الاحتياجات المتزايدة بشكل مستمر للناس. وعليه، تم تشكيل نظام إداري ذي تسلسل هرمي قاس للمدراء والموظفين الحكوميين للعناية بالشؤون الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. أما في ما يتعلق بالنظام الرأسمالي، فإن توسع وحدات توزيع السلع والخدمات في العالم الرأسمالي زاد الحاجة المحتومة للمدراء والباعة عموماً في المخازن الصغيرة والمتوسطة. وفي الواقع، فإن الباعة هم مستخدمون في السوق في نظام رأسمالي.

عادة، يعرض أفراد الطبقة الوسطى قوتهم العاملة، وهم لا ينتجون فائضاً اقتصادياً وليسوا مشترين لقوة العمل. وفي هذه الطبقة، يمكن ملاحظة أربع طبقات فرعية مهمة، هي أهل الفكر والمهنيون والمدراء والموظفون الحكوميون. ويتولى معظم أعضاء هذه الطبقة مراكز مهنية متوسطة ورفيعة المستوى في القطاعين الخاص والحكومي على حد سواء، وذلك بسبب

مستوى المهارة المطلوب لوظائفهم التي تشمل وظائف رفيعة ومتدنية. أما للاحية النفوذ في نظام إداري، فيحتل هؤلاء رتبة وسيطة، وحتى رتبة رفيعة. أخيراً، للاحية الملكية، فإن ملكية أدوات الإنتاج الأساسية معدوم في أوساط بعض الطبقات (الموظفون الحكوميون)، وهي متوسطة في أوساط أهل الفكر والمهنيين، ومرتفعة نسبياً في أوساط المدراء، ويشكل المفكرون الإيرانيون طبقة اجتماعية واسعة الانتشار، ويكونون ساحة متراسة واسعة لجهة التعليم، وهم يقومون بمهام عدة، ويعمل العديد منهم لحسابهم الخاص، وبعضهم عملاء للقطاع الخاص والحكومي، ويمكن تقسيمهم إلى تقليديين وحديثين، وعلى نحو آخر، يمكن تقسيمهم بين مؤيدي ومناوئين للثقافة الغربية وإصلاحيين. ويشكل العديد من المثقفين الإيرانيين (من أي من المجموعات) جزءاً من الحكومة وجزءاً من النظام الإداري للدولة. على أن المهمة الأساسية للمثقفين الإيرانيين هي تنمية الوعي الاجتماعي والسياسي والثقافي في المجتمع. وقيامهم بهذا، استخدموا خطابات وكتابات وأنشطة متنوعة قبل الثورة لتقوية عقول الناس حول التيارات الاجتماعية الموجودة. هكذا، فإن أهل الفكر قاموا بدور مهم في الثورة الإسلامية عام ١٩٧٨ كما يتضح من العدد الكبير من المثقفين الذين سجنوا قبل الثورة. وفي الوقت الحاضر، يقوم المثقفون بدور الناقد في المجتمع. وللأسف، فإن هذه الطبقة الاجتماعية المهمة تم تجاهلها في إيران إحصائياً، وليس ثمة إحصاءات دقيقة حولها.

يمثل المهنيون المجموعة الثانية في الطبقة الوسطى، وهم يتشكلون من الأشخاص الذين يحملون شهادة ثانوية أو شهادات أعلى. ويصنف كل الذين يحملون شهادات دكتوراه وماجستير، إضافة إلى المهندسين والمحامين وأشخاص آخرين كثيرين، بأنهم مهنيون، ويحتاجهم المجتمع بسبب اختصاصاتهم. ومع ازدياد تعقيد البنية الاقتصادية والاجتماعية في إيران، يزداد بروز استخدام المعرفة التقنية العالية ودور المهنيين. وهم يقومون بأعمال متخصصة كلياً في إيران.

يحاول المهنيون، من وجهة نظر اجتماعية وسياسية، التأثير في الهيئات التشريعية (مجلس الشورى الإسلامي والمجالس البلدية والاتحادات والجمعيات...) ضمن إطار النظام الموجود، ويقولون بدورهم في إصلاح المجتمع من خلال الوسائل الرسمية. ويتمتع المهنيون عادة بصدقية اجتماعية عالية، رغم أن دخلهم ليس مرتفعاً. وليس هناك إحصاءات قياسية حول المهنيين. فعلى سبيل المثال، حدد مركز إيران للإحصاء عدد المستخدمين العاملين في مهنة علمية وتقنية عام ١٩٩٦ بـ ١٢٦٣٣٨ شخصاً (٣٨,٦٧ في المئة)^(١٤). على أن الرقم عام جداً ولا يظهر نسبة الاختصاصات الفرعية. وهناك حاجة إلى أرقام دقيقة حول المجموعات المهنية. مثلاً، ثم تقديم تصنيف يظهر المهنيين في المراكز التعليمية العليا، وتوزيعهم إضافة إلى الطاقم التعليمي للعام الأكاديمي ١٩٩٤-١٩٩٥. وتم تصنيفهم كأستاذ Professor، وأستاذ مساعد associate professor وأستاذ معين Assistant professor ومعلم instructor ومربي educator

(أنظر الجدول ١) (١٥). ويمكن استنباط أرقام كهذه من المجتمع كله، ويمكن وضعها بين يدي الجمهور كي تتم الاستفادة القصوى من قدرات هذه الطبقة الاجتماعية.

الجدول ١ -

توزيع الطاقم التعليمي في مراكز التعليم العليا خلال العام الأكاديمي ١٩٩٤-١٩٩٥

الكمية	التوصيف				الإجمالي
	أستاذ	أستاذ مساعد	أستاذ معين	معلم	مربي
٨٩٥	١٦٩٥	٨١٩٤	١١٤٣٠	٢٢٥٠	٢٤٢٤٥
٣,٦	٦,٧	٣٦,٥	٤٧	٦,٢	١٠٠

المصدر: معهد التعليم العالي للأبحاث والتخطيط (١٩٩٦: ٤١٥)

إن الفئة الثالثة في الطبقة الوسطى في إيران هي «المدرّاء». ويمكن تقسيم المدرّاء في إيران إلى أربع مجموعات فرعية: مدرّاء اقتصاديون ومدرّاء سياسيون ومدرّاء ثقافيون واجتماعيون، إضافة إلى المدرّاء العسكريين أو الضباط رفيعي الرتب.

يتمتع المدرّاء في إيران، بمنزلة اجتماعية رفيعة وينفوذ واسع في منظماتهم. وفي بعض المجموعات (كبار الضباط والجنرالات) تكون السلطة التنظيمية في ذروتها. ومن وجهة نظر اقتصادية يتلقى المدرّاء رواتب مرتفعة. ويمتلك بعض المدرّاء في القطاعين السياسي والاقتصادي، إضافة إلى رواتبهم المرتفعة، أسهماً في الوحدات الاقتصادية التي يعملون فيها، وبهذا، يفوق تأثيرهم تأثير مدرّاء آخرين. وقد أعلن مركز إيران للإحصاء أن عدد المدرّاء الإيرانيين هو ٢٢٤٦٤٣، وذلك في إحصاء عام ١٩٩٦^(١٦). ويستثني الإحصاء كبار الضباط والجنرالات. ويبدو أن عدد المدرّاء في القطاعات الأربعة أعلى. وثمة حاجة إلى إحصاء رسمي أكثر دقة. وقد كان الأداء السياسي والاجتماعي للمدرّاء حيال الثورة الإسلامية حياًياً نوعاً ما أو حتى سلبياً، لأن مهمهم الأساسي خلال انتصار الثورة، كان الحفاظ على الوضع القائم، كما أنهم اعتبروا الثورة خطراً على المجتمع. لكن عقب انتصار الثورة، تغير المدرّاء في كثير من المنظمات. وفي الوقت الحاضر، يعتبر معظم المدرّاء في القطاع الحكومي أن تنفيذ المذكرات السرية المبتذلة وتعزيز المفاهيم الدينية في مكانهم الخاصة هما مهمتهم الأولى، فيما يحاول المدرّاء في القطاع الخاص أساساً زيادة إنتاجية وحداتهم، والبقاء بعيدين عن المسائل السياسية قدر الإمكان. ويحاول مدرّاء القطاع الخاص حالياً أن يرفعوا أنفسهم إلى مستوى نظرائهم في العالم من خلال زيادة معرفتهم في الشؤون الإدارية. ومن وجهة نظر نوعية، يمثل الموظفون الحكوميون المجموعة الأهم في الطبقة الوسطى. وبسبب النظام الإداري الضخم في إيران، والذي هو نتاج العلاقات الصناعية والرأسمالية الموسعة، فإن هذه المجموعة

تتنامي باستمرار، ويخطر أعضاؤها في القطاعين الخاص والحكومي على حد سواء. كما أن القطاعات الصناعية والتجارية والمالية تعتمد عليهم إلى حد بعيد، وتراوح مستوياتهم العلمية بين الشهادة المتوسطة والشهادة الثانوية. وهم يتمتعون بمركز وسيط في التسلسل الهرمي الإداري. وهم يحتلون مرتبة وسطية لناحية الرواتب، ولكن معظمهم يتلقى رواتب أدنى من رواتب العمال المهرة. كما أن هرميتهم الإدارية قوية، فيما منزلتهم الاجتماعية متوسطة. بيد أنهم يسيطرون تقريباً على أدوات الإنتاج. وهم يفتقدون إجمالاً منزلة مالية ملائمة، رغم أنهم المدراء الأساسيون للنظام الاجتماعي، وسيكون النظام من دونهم غير فاعل. على أن الأداء السياسي والاجتماعي للموظفين الحكوميين خلال مسار الثورة والظروف الاجتماعية الحالية لم يكن محافظاً أو راديكالياً. فمن ناحية، وبسبب رواتبهم المتوسطة والمتدنية، فإنهم يطالبون بإجراء تغيير في الظروف الاقتصادية الحالية. ومن ناحية أخرى، وبسبب التبعيات الثقافية والاجتماعية، فإنهم يؤيدون الثقافة الحالية للمجتمع.

من الناحية السياسية، يخطر بعضهم في الجدل السياسي، فيما تظل مجموعة أخرى بعيدة. وبحسب إحصاء ١٩٩٦ الرسمي، تم تصنيف الموظفين الحكوميين على النحو التالي: موظفون إداريون ومكتبيون (٢٧ ٤٠٣٧ شخصاً)، موظفو مكاتب وباعة وعاملون في الأسواق (٣٧ ١٤٠٣٧ شخصاً)، والمجموع هو ٣٧ ٢٠٩٤٣٧. بعبارة أخرى، يشكلون ٣٧ ١٤ في المئة من المستخدمين البالغة أعمارهم عشرة أعوام أو أكثر^(١٧). طبعاً، يستثنى هذا الرقم الضباط العسكريين. وكما ذكر آنفاً، فإن الطبقة الوسطى كبيرة جداً، وهي تشمل طبقات عدة. وعليه فهي مهمة نوعاً وكماً على حد سواء. بيد أن بعض المجموعات التابعة للطبقة الوسطى تتقاضى مداخيل غير مناسبة. وبفعل المستوى التعليمي والمعلومات والصيت، فضلاً عن المنزلة الاجتماعية لأفراد هذه الطبقة الاجتماعية، بات هؤلاء يتحملون الضغوط المالية بطريقة أو بأخرى، ويدعون أنهم يعيشون حياة يمكن تحملها. ويجب أن نذكر أن المجتمع لا يمنح معظم أفراد الطبقة الوسطى المكافأة التي يستحقونها.

المنتجون المستقلون

المنتجون المستقلون في إيران هم الأشخاص الذين يمتلكون أدوات الإنتاج أو الخدمات الخاصة بهم، وهم يعملون لحسابهم، ولا يستخدمون عادة قوة العمل التي تعرضها طبقات أخرى. وحتى عندما يستخدمون قوة عمل أشخاص آخرين، فعلى نطاق محدود للغاية. وينخرط المنتجون المستقلون في إنتاج السلع أو المنتجات أو الخدمات، ويقع مقر أنشطتهم في المدن والقرى، وحتى في أوساط البدو. وتعد هذه الطبقة الاجتماعية طبقة انتقالية. وهي تتشكل من خمس طبقات رئيسية: الحرفيون ومقدمو الخدمات وموظفو المبيعات والمزارعون

ومربو المواشي الجوالون. ويتمتع المنتجون المستقلون بسمعة اجتماعية متوسطة. وبما أنهم ليسوا جزءاً من النظام الإداري، فهم يفتقدون النفوذ الإداري، ولكن، بسبب البنية السياسية في البلاد، فإنهم يتمتعون بوزن سياسي مهم نسبياً. أما العمال المهنيون، فهم أولئك المنتجون المدنيون والريفيون أو البدو الذين ينخرطون في إنتاج بضائع متنوعة ويتبادلون بضائعهم عادة في أسواق العاصمة. وهم ينتجون بحسب طلبات السوق، ويتأثرون تألياً كثيراً بتقلبات السوق. ويستخدم بعضهم بضعة عمال في ورشهم، وهم يحتكرون تقريباً إنتاج بعض السلع. وعليه، فإن السوق يعتمد عليهم. وهم من ناحية أخرى غير قادرين على منافسة الإنتاج المكثف لبعض البضائع من جانب الرأسماليين، وعليهم أن يتعايشوا مع بعض الضغوط في هذا الإطار.

يقدم مقدمو الخدمات بشكل مستقل أنواعاً مختلفة من الخدمات في المجتمعات المدنية والريفية والبدوية. وبسبب انتشار استهلاك بضائع صناعية مصنعة عدة، ثمة حاجة متنامية للخدمات التي تقدمها هذه المجموعة. ويقدم مقدمو الخدمات المدنية مداخل مرتفعة بسبب أهمية خدماتهم. وعلى خلاف ذلك، فإن مقدمي الخدمات الريفيين والبدو هم من ذوي الدخل المتدني، وبمقدور المرء تقريباً أن يزعم أن كل أعضاء المجتمع يتماسون مع أعضاء هذه الطبقة الاجتماعية بطريقة أو أخرى، وعليه، فهي تتمتع بقيمة عملية عالية.

يعرض الباعة في إيران على المجتمع سلعاً صنعتها وحدات اقتصادية متنوعة. وهناك نوعان من الباعة: حديثون وتقليديون. وتقدم المجموعة الأولى البضائع التي صنعتها مصانع حديثة ووحدات صناعية، فيما تعرض المجموعة الثانية البضائع والمنتجات التي صنعتها ووحدات اقتصادية تقليدية، ويمكن بوضوح تقسيمهم إلى ثلاث فئات: متدنية الدخل ومتوسطة الدخل ومرتفعة الدخل، ويستخدم بعضهم عاملاً أو أكثر، إلا أن هذا لا يجعلهم رأسماليين. والباعة هم عموماً موزعو البضائع والمنتجات في المجتمع، وعلى هذا الأساس، فإنهم يدللون النظام الرأسمالي. وبسبب الاتساع العريض لأنشطة الباعة واعتماد المجتمع على خدماتهم، فيمقدورهم أن يكونوا مؤثرين في مسار التطورات السياسية، ولهذا الغرض، يحاول رجال الدولة دائماً تجنب استئثار الباعة.

يمتلك المزارعون أرضهم وأدواتهم الزراعية. وهم ينتجون منتجات زراعية مستغلين قوتهم وقوة أسرهم العاملة. وهم لا يستغلون أحداً ولا يُستغلون. وفي ظل ظروف خاصة، وخصوصاً خلال موسم الحصاد، يستخدمون عمالاً يتقاضون أجوراً لفترة محدودة.

ثمة ثلاث مجموعات من المزارعين المستقلين في إيران. ويرتكز هذا التقسيم على حجم الأرض، وبالتالي على الدخل، وهم مزارعون ثانويون ومزارعون متوسطون ومزارعون

غالباً، ينتج المزارعون الثانويون لاستخدامهم الخاص. إلا أن المزارعين المتوسطين ينتجون لاستخدامهم الشخصي وللسوق على حد سواء. أما المزارعون الرئيسيون أو الأثرياء فينتجون أساساً لتزويد السوق. وطبقة المزارعين هي من بين أهم مجموعات المنتجين المستقلين، وهي الطبقة الأهم في التطبيق الاجتماعي في إيران لأنها تتحمل مسؤولية إنتاج المواد الغذائية للمجتمع. ويبدو أنه بسبب الضغط الممارس عليها في ما يتعلق بالتعامل في السوق، يجب على الحكومة القيام بشيء ما لأجلهم لتوجيه تيار الإنتاج والمبيعات لمصلحة المزارعين والمستهلكين على حد سواء من خلال كبح تدخلات السماسرة.

إن مربّي المواشي الجوالين هم منتجون مستقلون يمتلكون عدداً من الأبقار أو الخراف أو الجمال أو الماعز. ويمكّنهم عدد حيواناتهم من الاعتناء بقطعانهم بأنفسهم أو بواسطة أفراد عائلاتهم. وينتج أعضاء هذه المجموعة للاستهلاك الشخصي ولتزويد السوق، ودخلهم ملائم نسبياً لأنهم المزودون الرئيسيون للحوم في البلاد. إلا أنهم ليسوا بؤرة اهتمام السلطات الحكومية. وقد جعلتهم صعوبات حياة البداوة غليظين، وهم من بين أقدر الناس على التكيف مع الظروف الطبيعية والاقتصادية. وعموماً، فإنهم مجموعات من المنتجين المستقلين، وهم محافظون في ما يتعلق بالقضايا السياسية والاجتماعية، لأنهم ضد التغيير الراديكالي في البنى الاقتصادية، لأن تغييراً من هذا القبيل لن يكون في صالحهم. وعلى هذا الأساس، فإنهم يسعون للحفاظ على الوضع القائم ويريدون أن يتم تنظيم التيارات الاجتماعية ضمن إطار النظام الاقتصادي والسياسي الموجود بطريقة لا تتسبب بمشاكل كبرى لحياتهم الروتينية. على أن الإحصاء الرسمي الوحيد الخاص بالمنتجين المستقلين هو ذاك الصادر عام ١٩٩٦ تحت عنوان العاملين المستقلين، والذي يقدر عددهم بـ ٥١٩٨٩٩١ (٣٦ في المئة من العاملين ممن بلغوا عشرة أعوام أو أكثر). على أن ما هو ضروري في هذا الإطار هو تحديد المجموعات الاجتماعية التي تشكل هذه الطبقة الاجتماعية. وقد أشار مركز إيران للإحصاء إلى مراكز توزعهم لناحية المراكز الدينية والريفية على النحو الآتي: ٢٤٠٩٠٠٠ رجل و ١٢٦٠٠٠ امرأة في المناطق المدنية، و ٢٤٤٠٨٠٠٠ رجل و ٢١٩٠٠٠ امرأة في المناطق الريفية^(٨).

يعود سبب التأكيد على إحصاءاتهم التفاضلية إلى أن مجموعات متنوعة في هذه الطبقة تتمتع بأدوات مختلفة وتعمل في أماكن متعددة. وعلى هذا الأساس، فإن معلومات منفصلة عن كمية كل مجموعة يمكن أن تكون مفيدة للمخططين الاجتماعيين.

الطبقة التابعة

تشكل الطبقة التابعة في إيران ممن لا عمل لديهم، ممن يتم الاهتمام بهم من قبل أشخاص

آخرين أو مؤسسات. وهم يتألفون من طبقات متنوعة. فبعضهم لم يُستخدم في حياته قط، فيما تم استخدام إخرين سابقاً، ولكنهم عاطلون الآن عن العمل. وهم يشكلون الطبقة الأدنى في المجتمع. وعموماً، يمكن تقسيمهم إلى ثلاث مجموعات فرعية: المهمشون والخدم المنزليين، والتابعون ضمن الأسرة.

المهمشون هم عادة عاطلون عن العمل ويكسبون قوتهم من خلال السرقة والابتزاز. وفي الوقت الحاضر، هناك كثير من المتسولين في مجتمعنا، إلا أن عدد المبتزين قد انخفض بعد الثورة الإسلامية، وتعيش هذه الطبقة حياة طفيلية. ويخطر معظم أعضائها في أنشطة غير قانونية. وهم يهددون المجتمع ويمثلون مشكلة اجتماعية كبرى في إيران. على أن العديد من الأشخاص المنتمين إلى هذه الطبقة الاجتماعية هم عاطلون عن العمل بشكل دائم، وبعضهم قد عمل لفترة معينة فحسب، أما الخدم المنزليون فهم أولئك الذين يعملون في منازل أشخاص يقومون بأعمال (الطبخ ومجالسة الأطفال وتنظيف المنزل والتسوق وخدمة الضيوف...) ويتلقون الطعام والثياب والسكن مقابل خدماتهم. وبما أنهم لا يتقاضون أجوراً، فإن نمط حياتهم هو نمط حياة العبيد، وقد يكون أخطر أشكال الاستغلال في إيران، هو جعل عبيد كهؤلاء يعملون. طبعاً، إن الاستعباد غير موجود في إيران، لكن وجود أشخاص كهؤلاء في أسر ثرية هو أمر مؤسف. ولسوء الحظ، فإن أشخاصاً كهؤلاء لا يلحظون من جانب الرأي العام، ولهذا السبب يتواصل استغلالهم.

المجموعة الأخيرة في هذه الطبقة الاجتماعية هم التابعون ضمن الأسرة. وهؤلاء يشملون أقرب الأنساب (الأباء والأمهات والأخوة والأخوات) أو أنسباء آخرين (العمام والخالات والعموم والأخوال) الذين يعيشون مع أقاربهم، وتعتمد معيشتهم على ما يجنيه رب العائلة. وهم في معظم الحالات، عاطلون عن العمل أو عاجزون. وربما يكون بعضهم قد استخدم سابقاً، إلا أنهم لا يتلقون أي تقاعد. وتجعل الوشائج الأسرية القوية في إيران الناس يهتمون بأقارب كهؤلاء. وللأسف، ليس ثمة أرقام دقيقة حول أقارب كهؤلاء.

علينا أن نذكر أن هذه الطبقة الاجتماعية -إضافة إلى مجموعات الفرعية الثلاث- موجودة في المجتمع الإيراني الحالي، وهي تؤثر في كل من الأسر والمجتمع بطرق مختلفة. وعليه، فإن إجراء إحصاء رسمي لعددهم شرط لازم لتغيير أوضاعهم. طبعاً، إن إجراء إحصاء رسمي لأشخاص كهؤلاء يواجه عدداً من العقبات، إلا أنه غير مستحيل من وجهة نظر علم الاجتماع. وسواء أراد المجتمع تحسين أوضاع أشخاص كهؤلاء أو إخراجهم من الظروف الحالية وإعادةهم إلى الحياة الطبيعية، يجب أولاً معرفة عددهم، وعلى أساس هذه المعرفة يمكن تغيير وضعهم من الناحية النوعية.

مالكو الأراضي الزراعية

بسبب التمايش بين نظامي ما قبل الرأسمالية وما بعدها في إيران، ثمة أنواع مختلفة من مالكي الأراضي الزراعية. في الواقع، يمتلك مالك الأرض العديد من الأراضي الزراعية ويمتلكها بشكل شراكة أو إيجار. ويعيش مالكو الأراضي الزراعية في إيران أساساً في المدن، إلا أنهم يبقون على حضور اجتماعي واقتصادي في القرى. ولناحية حجم الأرض، ينقسم مالكو الأراضي الزراعية إلى ثلاث مجموعات فرعية: مالكو أراضٍ صغار ومالكو أراضٍ متوسطون ومالكو أراضٍ رئيسيون.

مالكو الأراضي الصغار كثيرون في إيران، ويعيش معظمهم في المدن. وهم يؤجرون أرضهم التي تكفي فقط لإعالة أسرة واحدة، إما لقرويين بإيجار متدنٍ للغاية أو يتنازلون عنهم بشكل شراكة. وفي كثير من الحالات، يمنح هؤلاء أرضهم لأقاربهم المقيمين في القرى مجاناً، للإبقاء على الروابط الأسرية، أو يتركونها من دون أن تزرع.

مالكو الأراضي المتوسطون هم الذين يمتلكون ما بين ١/٦ و ٢/٦ (أي ١/٣) من الأراضي الريفية (جزء أو جزآن من الأجزاء الستة كلها). وهم بقايا مالكي الأراضي الكبار الذين كانوا يعيشون قبل الإصلاح الزراعي في إيران عام ١٩٦٢. وهم يعيشون بشكل رئيسي في المدن، وممتلكاتهم تتقلص بسبب عمليات التوريث المتعاقبة. وبما أن لديهم مصادر دخل أخرى غير الزراعة، فهم يعتبرون أراضيهم بشكل أساسي كمسألة سمعة اجتماعية.

مالكو الأراضي الكبار هم أولئك الأشخاص الذين يمتلكون أكثر من نصف أراضي قرية ما. وقد رفضت ملكيتهم للأراضي الزراعية في بداية الثورة الإسلامية. لكن مع مرور الزمن، وبعد أن أقر مجلس الشورى الإسلامي عدداً من مشاريع القوانين، تم تثبيت وضعهم شرط أن يتمكنوا من إثبات ملكيتهم للأراضي قانونياً. ويعيش معظم هؤلاء في المدن عادة. إلا أن عددهم والأراضي التي يمتلكونها في المناطق الريفية لا يستهان بها، وللأسف، ليس هناك أرقام دقيقة حول هذه الطبقة الاجتماعية، ذلك أنهم يعيشون في المدن، وعندما يجري إحصاء رسمي، فهم لا يتحدثون عن امتلاكهم أراضٍ في المناطق الريفية. من ناحية أخرى، هم غالبون أيضاً في إحصاء سكان الريف. وبما أنهم يعيشون في المدن، فهم مستخدمون في مراكز عمل مدنية ويعتبرون مواطنين مدينين في إحصاء السكان. وعلينا أن نلاحظ أن سكان مدن كهؤلاء هم، في الواقع، جزء من الهرمية الطبقيّة الريفية، ويجب أن يجري إحصاءهم بطرق خاصة، لأنهم فاعلون جداً في تغيير اتجاه التطورات الاجتماعية في القرى.

لم يضطلع مالكو الأراضي الزراعية في إيران بدور في انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٨، وليس هذا فحسب، بل إنهم أبدوا قلقاً حيالها. ولهذا السبب غادر معظمهم البلاد. أما

المتبقون من مالكي الأراضي الزراعية الكبار، فهم محافظون للغاية ويحاولون أن يعيشوا حياة هادئة ضمن إطار الوضع القائم وليس لهم عادة دور في التطورات السياسية.

المزارعون المستأجرون

ربطاً بمالكي الأراضي الزراعية، ثمة طبقة أخرى في إيران لا يمتلك أعضاؤها أراض زراعية، ولكنهم يعطون المالك مقابل استخدام الأرض نصيباً إما سلعاً أو نقداً أو إيجاراً. وتتوقف حصة المالك على الاستخدام الشائع في كل مكان، وتختلف من منطقة لأخرى. ولهذا الغرض، فإن المزارعين المستأجرين يقفون في منتصف الطريق بين المزارعين المستقلين والعمال الزراعيين.

يتموضع المزارعون المستأجرون في سلسلة واسعة لانحائية الحصة الزراعية في إيران، والتي تتراوح بين ١/٥ و ٤/٥ من إجمالي المحصول، وتعتمد على عوامل يحددها مالك الأرض ونفوقه. على أن العلاقة اليوم بين مالك الأرض والمستأجر هي اقتصادية. فعادة يعمل المستأجرون في الأرض فردياً. ويسمى استخدام الأرض بالنسبة إليهم «الامتياز الزراعي». وعموماً توقع المستأجرون الإيرانيون أن يتحول امتيازهم إلى ملكية الأراضي الزراعية بعد الثورة. وبسبب وجود مالكي الأراضي المقيمين في المدن ومسألة الوقف، فإن عدد المزارعين المستأجرين في إيران كبير. وتعتمد فترة تأجير الأرض على نوع العلاقة التأجيرية. فعلى سبيل المثال، إن فترة إيجار الأرض في حالات عدة هي سنة واحدة، بينما تصل في حالات أخرى (كما في الوقف) إلى ٩٩ عاماً. ولهذا السبب، فإن دوافع الزراعة والعناية بالأرض ليست نفسها لدى جميع المزارعين المستأجرين، لأن مساحة الأرض المستأجرة ليست متساوية. وعليه، فإن مداخيلهم ليست متطابقة، ولا يشكلون تالياً طبقة متجانسة.

صحيح أن عدد المزارعين المستأجرين في إيران كبير، ولكن ليس هناك إحصاء دقيق لهم. وثمة حاجة إلى إحصاءات دقيقة حول هذه الطبقة الاجتماعية، لأنهم يعملون في أراضي أشخاص آخرين لا يعيشون في القرى ويتمتعون بمصادر دخل مدينية. وإذا ما كنا سنساعد هؤلاء المنتجين المباشرين، والذين ينبغي أن يمتلكوا في النهاية قطعة أرض، فعلياً أولاً أن نحدد عددهم وتوزعهم في المناطق الريفية في إيران. علينا بعدها أن نرى من من مالكي الأرض يعتاشون من أرضهم الزراعية أو من خلال تأجيرها. وأخيراً، نتبغي مصادر أراضي المالكين الذين لديهم مصادر دخل غير زراعية وتقسيمها بين المزارعين المستأجرين. وفي الواقع، فإن الإحصاءات الرسمية الدقيقة لهذه الطبقة ستظهر كم من الأراضي الزراعية في إيران لا تزال تدار بأساليب تقليدية. ويعتقد المحللون الاجتماعيون في إيران أن الثورة الإسلامية كانت أساساً ثورة مدينية، وأن القرويين قاموا بدور متدني الأهمية فيها مقارنة مع

عندما تؤكد المزارعون المستأجرون في القرى، من انتصار الثورة الإسلامية، بدأوا بمصادرة الأراضي الزراعية بسبب التحريض من جماعات سياسية فاعلة في الثورة. وفي الوقت الحاضر، يوجد مزارعون مستأجرون مستعدون لامتلاك أراض يعملون فيها، ولكن بما أن القانون يعترف بالملكية على الأراضي، فلا يبدو أن أحلام المزارعين المستأجرين ستحقق على المدى القصير.

الحالة المتعددة الطبقة

نواجه اليوم ظاهرة خاصة في البنية الطبقة في إيران، تسمى الحالة متعددة الطبقة، وهي تعني وجود أشخاص في كل من القرى والمدن يمكن إدراجهم في أكثر من طبقة اجتماعية؛ هذه الظاهرة الاجتماعية هي بروز للتطورات الاجتماعية خلال القرون الماضية وعلاقات اجتماعية أكثر تعقيداً، ما أثار مشكلات للاحية تحديد الحالة الطبقة للأشخاص وإجراء احصاء رسمي شامل. ولشرح هذه الحالة المتعددة الطبقة، ندرس أولاً بعض الأمثلة في المجتمعات المدنية. ففي المدن الإيرانية هناك رأسماليون يمتلكون أيضاً أراض زراعية. كما أن هناك كثيراً من الرأسماليين الذين هم مدرء أيضاً. وكمثال آخر شائع هناك الموظفون الحكوميون الذين يعملون بعد انتهاء دوامهم إما باعة أو ينخرطون في تقديم خدمات، ومن بين العمال، ثمة أشخاص هم نوعاً ما منتجون مستقلون خارج مكان العمل. على أن مسألة الحالة متعددة الطبقة أكثر حضوراً في المجتمعات الريفية الإيرانية مما هي في المدن. ففي هذه المجتمعات، يواجهنا أساساً مزارعون متعددي الطبقة يتمتعون بأساسين أو أكثر زراعية وغير زراعية. فعلى سبيل المثال، هناك مزارعون مستقلون، فضلاً عن كونهم مزارعين مستأجرين لأنهم استأجروا قطعة أرض زراعية، وفي الوقت نفسه هم ينقلون حمولات بمركباتهم، وإذا كانت الظروف ملائمة، فإنهم قد يتاجرون بالأراضي أيضاً. وعموماً يجب تعريف حالة تعدد الطبقة بوضوح في التصنيف والتطبيق الاجتماعيين كي نعرف ما علينا القيام به تجاهها خلال إجراء احصاء رسمي. ويمكن أن يساعد تحديد عدد وتوزع الأشخاص الذين لديهم حالة تعدد الطبقة إلى حد بعيد المخططين الاجتماعيين في التعرف على التفاوتات الاجتماعية.

استنتاجات

علينا الاعتراف بأن التطبيق الاجتماعي في إيران معقد جداً، وهو يشير إلى وجود تفاوتات معقدة. إذ إن النظام الاجتماعي الحالي تشكل من خلال تعايش بين العلاقات التقليدية والحديثة، وهو ما جعل التحليل الدقيق للبنية الطبقة صعباً للغاية. ولكن يمكن تحديد سبع

طبقات منفصلة في إيران، تثبت كل منها من بنى ما قبل رأسمالية تقليدية وصناعية وبيروقراطية ورأسمالية حديثة. ولكل من الطبقات السبع تشعبات داخلية، ستكون دراسة كل منها على القدر نفسه من أهمية دراسة الطبقة المتعلقة نفسها.

إن توفر تعريف دقيق للطبقات وتشعباتها الداخلية سيسهم في توضيح التفاوتات الاجتماعية، وهذا ما لا يمكن أن يكتمل إلا لدى توافر احصاءات دقيقة حول الطبقات والتشعبات المتنوعة. ولكن الحال هي إما أنه ليس هناك احصاءات عن بعض الطبقات والتشعبات في إيران، أو أن الأرقام ليست متكاملة. ويبدو الآن أنه قد تم تقديم تعريفات واضحة نسبياً للطبقات والتشعبات المتنوعة، وأن ترسيم الحدود بين الطبقات والتشعبات قد أصبح واضحاً، ويجب على المؤسسات المعنية بالاحصاءات والاحصاءات الرسمية أن تعطي الأرقام الدقيقة لها.

في الواقع، إن الشرط اللازم لتقليص التفاوتات الاجتماعية هو أولاً تحديد الطبقات والتشعبات المتنوعة، ومن ثم تحديد السكان وتوزع كل طبقة في البلاد. وتجب ملاحظة أنه بسبب وجود الحالة متعددة الطبقة، فإن تحديد أساس طبقي صرف للأشخاص هو أمر صعب. إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أننا لا نستطيع تحديد الأسس المختلطة. وهناك، اليوم، أساليب إحصائية معينة في علم الاجتماع توضح بسهولة الحالة المتعددة الطبقة لدى الأفراد. وينبغي استخدام أساليب كهذه من قبل المؤسسات المعنية بالإحصاءات المدنية والريفية والبدوية كي يصبح ممكناً تحديد حالة كل شخص في المجتمع.

- (١) أنظر أنطوني غيدنز، البنية الطبقية في المجتمعات المتقدمة، (لندن: مشنسون، ١٩٧٣).
- (٢) أنظر رالف دامريندورف، الطبقة وصراع الطبقات في المجتمع الصناعي، (ستانفورد: منشورات جامعة ستانفورد، ١٩٥٩).
- (٣) أنظر جون تايلور، من الحدائق إلى نماذج الإنتاج (لندن: دار ماكميلان للنشر، ١٩٧٩).
- (٤) أنظر سمير أمين، «الطبقة والأمة، تاريخياً وفي الأزمة الحالية»، نيويورك، مونثلي ريفيو برس، ١٩٨٠.
- (٥) أنظر جاييس بتراس، الطبقة، الدولة والنقود في العالم الثالث (لندن: منشورات زد، ١٩٨١).
- (٦) أحمد أشرف وعلي بينو عزيزي، «الطبقات الاجتماعية خلال العهد البهلوي»، راهبور، العدد ٦، ١٩٩٥، من ص ١٠٢-١٢٦.
- (٧) عبد اللاتي ليهساي زاده، علم الاجتماع والزراعة، طهران، إطلاعات، ١٩٩٣.
- (٨) حسين أدبي، الطبقة الوسطى الجديدة في إيران (طهران: منشورات جامعة، ١٩٧٩).
- (٩) ريتشارد أدواردز، «النظام الرأسمالي»، اينفلوونز كليفت، برنتس هول، ١٩٧٨.
- (١٠) مركز إيران للإحصاء، تقويم إيران الإحصائي ١٩٩٦، (طهران: مركز إيران للإحصاء، ١٩٧٩).
- (١١) وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، النتائج الإحصائية لدراسة حول دخل ونفقات أسر العمال، (طهران: قسم التخطيط والبرنامج، القسم العام للإحصاءات حول القوى البشرية، وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، ١٩٩٣).
- (١٢) مركز إيران للإحصاء، في المصدر المشار إليه.
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) معهد الدراسات العليا للأبحاث والتخطيط، الإحصاءات حول التعليم العالي في إيران، العام الأكاديمي ١٩٩٤-١٩٩٥، (طهران: وزارة الثقافة والتعليم العالي) (التي أصبحت تسمى الآن وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا)، ١٩٩٦.
- (١٦) مركز إيران للإحصاء، في المصدر المشار إليه.
- (١٧) المصدر نفسه.
- (١٨) المصدر نفسه.

مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة في القانون الإيراني

إن مبدأ قانونية وشرعية الجريمة والعقوبة يعني أن العمل لا يُعتبر جرمًا وليس له عقوبة إلا إذا عرفه المشرع بأنه جريمة وحد له عقوبة. لذلك يجب على المشرع أن يعلن للشعب قائمة تشمل الجرائم وعقوباتها، بحيث تكون هذه القائمة مكتوبة وبعد أن تمر بمراحل التشريع. كذلك لا يستطيع القاضي الجنائي أن يعتبر أعمال الأشخاص جرائمًا ويحدد لها عقوبات إلا بوجود النصوص القانونية، كما أنه لا يستطيع أن ينفذ عقوبة غير تلك التي أجازها المشرع.

إن أي عمل لا يُعتبر جرمًا. حتى لو كان مخالفًا للأخلاق أو مخلًا بالنظام العام. إلا إذا قرر المشرع أنه يعد جريمة يستحق فاعله العقوبة. وهذا المعنى كان محط اهتمام الإنسان عبر التاريخ، إذ اعترف به، بغض النظر عن ظروف الزمان والمكان، لأنه اعتبره أحد المستقلات العقلية. وقد أكد الدستور الإيراني، كما أكدت القوانين العادية صراحة، سواء قبل الثورة الإسلامية أو بعدها، على ضرورة رعاية هذا المبدأ، بحيث أصبح القاضي مكلفًا بتبرئة المتهم في حال عدم وجود نهي قانوني أو سكوت المشرع. وفي السنوات الأخيرة، وبسبب الاستنتاج غير الصحيح للمادة ١٦٧ من الدستور، والقوانين العادية التي من ضمنها المادة ٢٨٩ من قانون تعديل قانون أصول المحاكمات الجزائية المصادق عليه سنة ١٩٨٢ والمادة ٢٩ من قانون تشكيل المحاكم الجنائية ١ و ٢ المصادق عليه سنة ١٩٩٠ والمادة ٨ من قانون تشكيل المحاكم العامة والثورة المصادق عليه سنة ١٩٩٦، أُجيز للقاضي الجنائي، في حال فقدان النص وسكوت المشرع ونقص القانون، بالرجوع إلى المصادر الفقهية والفتاوى المشهورة في تعيين

* أستاذ مشارك في جامعة إيعاد الأكاديميية. طهران.

** طالب في مرحلة الدكتوراه. فرع القانون الجنائي وعلم الإجرام والعقاب، جامعة إيعاد الأكاديميية.

الجرائم وعقوباتها. لذا سنسعى في هذه المقالة إلى دراسة مواد الدستور والمصادر الفقهية لهذه الإجازة، ونثبت أن المصلحة تفرض على المشرع أن يولي اهتماماً أكبر بمواد الدستور لتعديل القوانين المذكورة، وأن يولي أيضاً اهتماماً أكبر بمبدأ شرعية الجريمة والعقوبة، بحيث يلغي أو يعدّل ما يعارض هذا المبدأ من قوانين.

مقدمة

إن من أهم مباحث قانون العقوبات العام، أركان الجريمة، بما في ذلك الركن القانوني. ويتم، في بحث الركن القانوني للجريمة، التأكيد على لزوم وجود قانون للعناوين الجرمية تحت عنوان مبدأ شرعية وقانونية الجريمة في القانون الجنائي الذي امتد أيضاً إلى العقوبة والمحاكمة، إن محتوى المبدأ المذكور⁽¹⁾، يعني أنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص القانون. لذا، فإن أي عمل لا يعتبر جرمًا من دون وجود قانون، حتى لو كان هذا العمل غير أخلاقي أو مخالفاً للنظام العام. وبالتالي، فإن القاضي الجنائي لا يستطيع من دون القانون أن يعتبر أعمال الأشخاص جرائمًا ويعين لها عقوبة حتى لو كان إجرائه مفيداً لمصلحة المجتمع وحفظ النظام العام. بعبارة أخرى، يستطيع المشرع وحده. الذي يعتبر نائباً عن المجتمع. بل هو مكلف بتعيين العناوين الجرمية وعقوباتها، يجب على المشرع أن لا يعوّض تساهله وعدم اهتمامه بالسماح للقاضي أن يحدد الجرائم والعقوبات الخاصة بها بمجرد أن هذه الأعمال مخالفة للمصلحة العامة أو النظام العام. كذلك عند تعيين المشرع للعقوبة، فإن القاضي الجنائي لا يستطيع أن يصدر عقوبة تتجاوز الحد الأدنى أو الأعلى للعقوبة التي نص عليها المشرع، بل يجب عليه أن يلتزم بما أقره المشرع من نصوص قانونية.

النتيجة الأولى لهذا المبدأ هي عدم سرّيان القوانين الجزائية بأثر رجعي إلا في حالات استثنائية توجهها مصالح وحقوق المتهم المكتسبة. أما النتيجة الثانية، فهي لزوم التفسير الضيق للقوانين الجزائية (interpretation restrictve) إذ يجب على القاضي الجنائي أن يستند في تعيين العقوبة والعناوين الإتهامية إلى منطوق المواد القانونية، وأن يتجنب القياس والمفهوم المخالف.

إن ما تم توضيحه يعتبر من ناحية المنطق القانوني ظاهرة مرتبطة، ولا يمكن الفصل بين المبدأ المذكور ونتائجه، بحيث لا يمكن قبول جزء وإنكار آخر. فحتى المشرع لا يستطيع عند المصادقة على القوانين الجنائية أن يعدل عن هذا المبدأ ونتائجه إلا في حالات استثنائية. كما لا تشمل القوانين الجديدة أعمال الأشخاص السابقة. وفي اعتقادنا أن هذا المبدأ مبدأ فطري، إذ إنه لقي قبولاً في القانون الإسلامي، كما أكدت عليه مواد الدستور، وكلفت المشرع العادي والقضاة برعايته.

دراسة المبدأ من ناحية تاريخية

قيل إن هذا المبدأ لم يكن معروفاً في الزمان القديم، ويقولون إنه لم يلحظ في قوانين الدول القديمة، مثل قانون روما، وأنه لا وجود له في القرون الوسطى، والمثل الفرنسي (العقوبات مزاجية وتلقائية) دال على أن القضاة لم يكونوا مجبرين على اتباع القانون لدى إصدار أحكامهم لأنهم كانوا يمتلكون صلاحيات واسعة. لذا لم يكن أي من الحكام والقضاة في كل ممالك الدنيا في الماضي وحتى أواخر القرن الثامن عشر يتبع قاعدة معينة لمعاقبة مخالفي النظام العام ومرتكبي الجرائم^(٢).

إذا ما كان هذا الرأي يبين وجود هذه الحقيقة في زمن الحكومات الماضية، وتحديدًا إلى ما قبل القرون الوسطى، فإن احساس المجتمع البشري بالنفور من هكذا أسلوب للمحاكمة لم يكن مقتصرًا على زمان خاص. فقد كان البشر دائماً مخالفين لإصدار الحكام للأحكام بشكل مستبد وبلا دليل قانوني... لماذا يعتبر أحد أفراد المجتمع مجرمًا ويعاقب لجرد قرابته بشخص آخر؟ في الواقع، منذ أن تحرك الإنسان باتجاه تشكيل المجتمع البدائي والمكيمات الخاصة والحكومات، فقد فكر في ضرورة تدوين قانون ليسير أموره وفقًا له. وقد تزايدت أهمية هذه الفكرة لدى الإنسان مع التغيرات التي طرأت على أفكاره، إذ نشأت عنده فكرة أنه يجب أن تكون العلاقات بين الأفراد في المجتمع قائمة على أساس قانوني، بحيث لا يستطيع أي شخص، كرئيس القبيلة أو القاضي المعين من طرفه، أن يعاقب الأفراد تلقائياً وحسب رغبته، وبالتالي، تخطى الإنسان مرحلة الإنتقام الخاص وحشد الجيوش بين الأقوام والقبائل.

أشار الفلاسفة القدماء إلى هذا الموضوع، فعلى سبيل المثال كان أرسطو يعتقد أن كل حكومة يجب أن تكون لها ثلاث سلطات، بحيث إذا نظمت بشكل صحيح، فإن عمل الحكومة يصبح منظماً؛ هذه السلطات الثلاث هي نفسها التي عرضها منتسكيو بعد قرون عدة. وكان سقراط أيضاً قبل روسو يعتقد أن القوانين الوضعية للحكومة لم توضع على أساس القوة والدم والعادة المتوارثة فحسب، وإنما أيضاً على أساس العقد الاجتماعي الضمني الذي وضعه أتباعه برضاؤهم^(٣). لذا، فإن ظهور الحركات المتحررة والإنسانية في القرن الثامن عشر في أوروبا، ومعارضة العلماء، أمثال بكاريا وبنام وروسو ومنتسكيو، لعنف واستبداد الحكام وتاكيدهم على المفاهيم الرفيعة، مثل العدالة والإنصاف ولزوم الإطلاع العام على الممنوعات، يعتبر سابقة لا مثيل لها في تاريخ البشر. وقد استغل هؤلاء العلماء الشعور العام للمجتمع لبيان معتقداتهم في ما يتعلق بضرورة الفصل بين السلطات والتناسب بين الجريمة والعقوبة وتنفيذ العقوبة من طريق القانون وإجراء العدالة. إذ قاموا بتوضيح المبدأ المذكور وتدوينه، وعرضوا معتقدات الأوائل على شكل مبدأ قانوني. وعلى هذا الأساس، أعلن بكاريا:

«يمكن تعيين العقوبات المتناسبة مع الجرائم على أساس القوانين فقط، وهذه صلاحية خاصة بالمشرع الذي يعتبر نائباً عن المجتمع الذي تشكل على أساس عقد اجتماعي. ولا يستطيع القاضي الذي هو عضو في المجتمع أن يتخذ قراراً عادلاً حول معاقبة عضو آخر في هذا المجتمع، لأن العقوبة التي تتجاوز حدود القانون تعتبر زائدة عليه. وعليه، فإن القاضي لا يستطيع أن يزيد عقوبة مواطن مجرم بسبب الحمية والمصلحة الاجتماعية»^(٤).

إن هذا الفكر هو بيان لحس الرغبة بالعدالة ونداء الضمير والفترة البشرية، والذي برز بصور مختلفة على مدى سنوات طوال. وتدل الألواح الوردية التي تم الحصول عليها من ملوك دولة سومر الذين حكموا منطقته جنوب ما بين النهرين قبل ميلاد المسيح بستة آلاف عام، ومن ضمنها ألواح باقية من زمان دونغي وسائر دودمان ايسن، والتي ترجع إلى ألفي عام قبل الميلاد، تدل على الاهتمام بتدوين وإعلان القوانين للمواطنين. ويحتوي اللوح السومري المكتوب باللغة السومرية على ٢٥ مادة قانونية، ست منها تتعلق بالشؤون العائلية، وثلاث متطابقة مع قانون حمورابي، وأربع أخرى متعلقة بأنظمة الرقيق، وكذلك أنظمة ومقررات تتعلق بالتبني ومعاقبة إيذاء النساء الحوامل والإضرار بالأبقار والمراعات ووظائف الجار والتهم غير الثلاثة^(٥). وقد عيّن السومريون عقوبات لرعاية حق الملكية الفردية، وللأشخاص الذين يؤذون أبقار الآخرين أو يسرقونها، أو يقطعون أشجار النخيل أو يلحقون الضرر بها. إذ اقتبست هذه القوانين من القوانين السالفة^(٦). ومن المجموعات القانونية القديمة التي يمكن الإشارة إليها مجموعة قوانين اشنونا، والتي كتبت باللغة الأكادية لعاصمة منطقة ما بين اكد وعيلام، وطلبت قبل مجموعة حمورابي بقرنين من الزمان، حيث كانت مشابهة لها، ويقال إن مجموعة قوانين حمورابي أخذت منها^(٧).

إن أشهر قوانين البابليين هي مجموعة حمورابي التي أعلنها ملك بابل قبل الميلاد بنحو ألفي عام، ووضعها على قطعة حجرية في مركز مدينة بابل ليتكمن الجميع من رؤيتها. ويقال إن هذا القانون يشبه القانون الذي وضعه أحد ملوك السومريين بنحو مائتي عام قبله^(٨). ففي القانون المذكور، ومع قبول المسؤولية الفردية للمجرمين، وتفويض امر تنفيذ العدالة للقضاة العرفيين المعيّنين من قبل الملك، تم قبول نظام الأدلة القانونية. وقد تمتع كل الشعب بحماية القانون، وحتى العبيد كان لهم الحق في التنظيم والشكوى. وعلى الرغم من شدة العقوبات، فإن الأساس في الجرائم الخاصة كان يعتمد على القصاص. أما في إمبراطورية الهيتيتيين (Hittite). قوم قدماء كانوا يشكلون دولة مقتدرة في آسيا الصغرى قبل حضارة الفينيقيين - فقد كان القضاة يعملون وفق قوانين هيتيت مع التخلص من الإنتقام الخاص.

في القرن السابع قبل الميلاد أيضاً اهتم المجتمع اليوناني بتدوين القوانين البشرية، إذ قام دراكن، مشرع مدينة أثينا، بإلغاء الانتقام الخاص وإحلال القصاص والغرامة محله، وتم على

طول الزمن الفصل بين الجوانب العامة والخاصة للجريمة. وقد تمت المصادقة على المجموعة القانونية للالواح الاثني عشرة بعد كفاح للشعب دام ١٠ سنوات وتعب من ظلم القضاة، من قبل مجلس روما سنة ٤٥٤ قبل الميلاد، وعلقت في ميدان المدينة ليراهها الجميع؛ هذه المجموعة تحتوي على العديد من عناوين الجرائم، مثل الافتراء والرشوة والقتل واقتعال الحريق... كما احتوت على عقوبات تلك الجرائم، بحيث أدى تدوينها إلى تحديد وحصر قدرة الرهبان^(٩).

إذاً، إن اهتمام المجتمع البشري بمفهوم ونتائج مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة يعود إلى أزمنة قديمة. إذ كان هذا الاهتمام يختلف باختلاف الزمان والمكان، وليس صحيحاً الرأي القائل بأن هذا المبدأ لم يلق اهتماماً في العصور القديمة، ولو أن بيانه من قبل الحقوقيين لم يكن على شكل مبدأ قانوني. ويقول ويل دورانت: «في روما القديمة كان يتم تعيين الجريمة طبق القانون ولم تفوض إلى القاضي»^(١٠). وبرأي الحقوقيين العرب «إن الأصل التاريخي لهذا المبدأ يرجع إلى عصر جمهورية روما القديمة، حيث واجه ركوذاً في عصر الإمبراطورية، وبقي كذلك حتى القرون الوسطى، ولكن الحياة عادت إليه مرة أخرى في بريطانيا سنة ١٢١٥م واستعاد رونقه مجدداً، وقد اقتصت به المادة ٣٩ من مجموعة أنظمة ومقررات (جون) ملك بريطانيا، ومن ثم انتشر في أميركا الشمالية من طريق المهاجرين الإنكليز، وأخيراً انعكس في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٧٤٧»^(١١). وفي المجموعة المذكورة تم تأييد سلسلة من حقوق الإنسان والحريات العامة، مثل إحالة التحقيق بالدعوى إلى المحاكم المختصة، ومنع التوقيف غير القانوني، والتناسب بين الجريمة والعقوبة، وحفظ حق الملكية الفردية، وإجراء العدالة بشكل متساو بين الجميع^(١٢). على أن السبب الأساسي لركود المبدأ المذكور أواخر القرون الوسطى هو ظاهراً ضغط الكنيسة وسيطرة حكومة الإقطاعيين. ونظراً لدور المبدأ المذكور في الحضارة البشرية، فإن هذا المبدأ، الذي هو ميراث مشترك للمجتمع البشري، تعمق وانتشر أكثر مع ظهور الأفكار المطالبة بالحرية في القرن الثاني عشر.

إن ما جاء في بيان استقلال الولايات المتحدة الأميركية (١٧٧٦) والمنشور الفرنسي لحقوق الإنسان (١٧٨٩) في ما يتعلق بمبدأ شرعية الجريمة والعقوبة، كان في الواقع تجلي إرادة وأمل الإنسان التاريخي، والذي أكدت عليه المادة ١١ من الميثاق العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٤) وعرضه المكتب الكلاسيكي في القرن التاسع عشر الميلادي كأحد أركان قانون العقوبات. وفي الزمن الحاضر، فقد تم قبول مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة في المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان. كما أكدت على هذا المبدأ المواد ٩ و ١٥ من الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية المصادق عليه في ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر لعام ١٩٦٦ من قبل الجمعية العمومية للأمم المتحدة، والذي وقعت عليه إيران. وقد رأى كثير من الدول المبدأ المذكور من خلال الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية وصرحت به

أما في القانون الإيراني، فإن الاهتمام بهذا المبدأ يرجع إلى عهد الهخامنشيان. وقد قال أفلاطون بهذا الخصوص: «كان داريوش مشرعاً، وقد حفظت قوانينه الإمبراطورية الإيرانية الواسعة»^(١٧). كما نُقل عن كورش أنه قال: «العدالة هي التي تكون بمقتضى القانون والحق، و ما ينحرف عن طريق الحق فهو ظلم و عدم عدالة، والقاضي العادل هو الذي تكون فتواه مطابقة للقانون والحق». أما بعد ظهور الاسلام، فقد تم الاهتمام أكثر بهذا المبدأ، وسنوضح ذلك في المباحث الآتية. فعلى مدى تاريخ إيران - غير زمان كورش وداريوش والحكمات التي كانت مرتبطة بالإسلام، سواء كانت مختارة أو مجبرة، كان الحكم المستبد هو السائد. وحتى نضوج ثورة المشروطية، كانت قرارات السلاطين المستبدة هي منشأ الحق والعدالة والقانون^(١٨).

كان تدوين (كتيب كنت القانوني) و (دفتر ميرزا ملكم خان القانوني) في زمان ناصر الدين شاه مقدمة لدخول الفكر الذي طرح في الدول الأوروبية، والذي دخل على أساسه مبدأ الشرعية في قوانين تلك الدول. فقد جاء في دفتر ميرزا ملكم خان القانوني ما يلي: «إن أية مخالفة أو جريمة أو جنائية لا تستوجب عقوبة إلا إذا كانت العقوبة قد عينت سابقاً بحكم القانون»^(١٩). و مع المصادقة التكميلية على الدستور سنة ١٩٤٧، فقد دخل مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة المباحث الحقوقية الإيرانية، ثم أصدرت القوانين أحكاماً حول هذا المبدأ سنقوم ببحثها في ما بعد.

حدود مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة

لتوضيح مفهوم وحدود تنفيذ المبدأ المذكور، لا بد بداية من تحليل مفردات هذا المبدأ. فالمقصود بالأصل هو جذر كل شيء أو الذي بني عليه شيء آخر، سواء كان عقلياً أو حسياً^(٢٠). وهو له معانٍ متعددة في اصطلاح علم الأصول^(٢١). ولكن محط الاهتمام هنا هي القاعدة المستمرة والكلية والثابتة، والتي تعتبر أساساً لكثير من الأحكام، وليس الأصل بمعنى الدليل أو الأرجحان أو ما هو مقصود في الأصول العملية. ومع هذا، فإن مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة هو أساس القانون الجنائي، ويشمل مراحل التحقيق، وإقامة الدعوى، والمحاكمة وتنفيذ الحكم. بعبارة أخرى، يعد القانون الجنائي أحد الفروع القانونية للحقوق، وبالتالي فإن استخدام سائر مصادر الحقوق، مثل العرف والعادة وآراء الحقوقيين، يكون أقل. فالقانون وحده له دوره في تعيين العناوين الجرمية والعقوبات. والمقصود بالقانون هو المقررات لازمة الاجراء والتنفيذ، والتي يستلزم وضعها رعاية مراسم خاصة، والمرجع في وضعها هو السلطة التشريعية^(٢٢). لذا، فالمعنى الضيق للقانون محط اهتمام في مبدأ شرعية الجريمة

والعقوبة. وفي نظام التشريع في الجمهورية الإسلامية، فإن مرجع وضع القوانين العادية هو مجلس الشورى الإسلامي الذي يدون القوانين الوضعية على أساس الأحكام الإسلامية بموجب المادة ٤ من الدستور. كما أن آلية مطابقة مقررات مجلس التشريع مع المقررات الشرعية والدستور على أساس المواد ٩٤ و ٩٥ من الدستور، تقع على عاتق مجلس صيانة الدستور. كما يمكن أن يُصادق على القوانين العادية على أساس المادة ٨٥ بواسطة لجان مجلس الشورى الإسلامي أو من طريق أعمال المادة ٥٩ من الدستور.

على كل حال، إن الدستور الإسلامي معتبر في سائر القوانين ومقررات مجلس الشورى الإسلامي، حتى أن مقررات السلطة التنفيذية لا يمكن أن تتعارض مع الدستور. كما أن على قضاة المحاكم أن يجتنبوا، على أساس المادة ١٧٠ من الدستور، تنفيذ مقررات السلطة التنفيذية المخالفة للدستور أو القانون العادي أو الخارجة عن حدود صلاحيات تلك السلطة.

إن المقصود بالجريمة هو السلوك المخل بالنظام العام، والممنوع من قبل السلطة التشريعية، والذي حُدّد لمرتكبيه عقوبات. أما العقوبة، فهي العقوبة الدنيوية التي عينها وأعلنها المشرع لمرتكبي الجرائم، وتشمل الجزاء بمعنى خاص، وكذلك التدابير الاحترازية والتربوية. ونظراً إلى التوضيح السابق، فإن المقصود بمبدأ شرعية الجريمة والعقوبة هو أن تعيين العناوين الجرمية وعقوباتها يقع على عاتق السلطة التشريعية التي يجب عليها ذلك قبل ارتكاب الجريمة، بحيث لا يعتبر مجرمًا ولا يعاقب كل شخص ارتكب عمله قبل المقررات. كما أن حق تعيين الحد الفاصل بين السلوك المشروع وغير المشروع يقع على عاتق المشرع، وبالتالي لا يستطيع القاضي الجنائي أن يعتبر عملاً ما جرمًا ويعاقب فاعله من دون وجود قانون لازم الإجراء. وحتى المشرع ليس له الحق أن يشمل أعمال الأفراد السابقة على القانون الجديد في القانون الذي قرر حديثاً. لذلك، فإن أي سلوك للأفراد يعتبر مباحاً وليس جرمًا، حتى لو كان مخالفاً للأخلاق أو مضرًا بالمصلحة العامة أو النظام العام، إلا إذا اعتبره القانون جرمًا وعين له عقوبة. وفي حال عدم وجود نص قانوني أو سكوت القانون أو نقصه، فإن القاضي مكلف بإصدار حكم البراءة. ولقد اتسعت حدود هذا المبدأ مع تغير المجتمعات والنمو الفكري للبشر، بحيث شمل كل المباحث الحقوقية، ومن ضمنها المراحل المختلفة للمحاكمة، كما أجبر مشرعي العالم على أن ينصوا عليه صراحة في دساتيرهم. ومن الناحية النظرية، أدى هذا التغير إلى حفظ الأفراد مقابل الصلاحيات المطلقة للحكومات، وأيضاً إلى تحديد صلاحيات الحكام والقضاة في إطار أصول قانونية معينة. كما استطاع الأفراد من خلال هذا المبدأ أن يحموا حقوقهم وحرياتهم الأساسية، بحيث لا تتم مؤاخذتهم ومعاقبتهم على أساس الأذواق والمزاج الشخصي للقضاة. أما من الناحية العملية، فقد أدى هذا المبدأ إلى تأمين النظام العام، ومراقبة أفراد المجتمع لسلوكهم نظراً لاطلاعهم ومعرفتهم بالمحاذير القانونية، وقيامهم بالسؤال قبل

القيام بأي عمل، وهذا يعني أن مؤدى المبدأ هو إيجاد الردع العام بين الناس.

إن دخول هذا المبدأ إلى دساتير الدول لم يؤدِ فقط إلى إجبار القاضي على إصدار حكم البراءة في حالة فقدان أو سكوت أو نقص القانون، بل كلف أيضاً المشرعين العاديين برعاية الحقوق والحريات الأساسية لأفراد المجتمع. وعلى هذا الأساس، فمن الواجب على المشرع أن يبعد ويعين قائمة بالجرائم وعقوباتها، وأن يعلنها على الملأ ليراعي أفراد المجتمع الموانع والمحاذير القانونية لدى قيامهم بأي عمل، وبالتالي، فإن معاقبة الأفراد الذين ارتكبوا أعمالاً ممنوعة مع علمهم بذلك ليس أمراً قبيحاً، بل هو أمر مبرر وعقلاني. فالعمل القبيح هو عندما يكون المجتمع مكوناً من تشكيلات حكومية، وتجرم أعمال الأفراد ويعاقبون من دون انذار وإعلان مسبق، وليس عند ما تعلن الموانع القانونية، بحيث يتم معاقبة المتخلفين.

مبدأ شرعية الجريمة والعقاب في قوانين إيران

من ناحية تاريخية، يرجع هذا المبدأ إلى القانون الوضعي الإيراني المكمل للدستور المصادق عليه سنة ١٩٤٧. وقد أشارت المواد من ٩-١٤ المكتملة للدستور بنحو أو آخر إلى مفهوم المبدأ المذكور. فعلى أساس المادة ١٢ «لا يحكم بتنفيذ أية عقوبة إلا بموجب القانون». كما أن المشرع العادي قبل هذا المبدأ، وذلك بمصادقته على المواد ٢ و ٦ من قانون العقوبات العام سنة ١٩٢٦، ومع تعديله سنة ١٩٧٤ دخلت في قوانين إيران وبشكل صريح قاعدة عدم سرمان القوانين الجزائية بأثر رجعي. وقد انصبت الآراء القضائية للمحاكم الإيرانية وآراء الحقوقيين على تحليل هذا المبدأ حتى تأصل في قانون إيران. وبعد انتصار الثورة الإسلامية وتغيير نظام التشريع ولزوم رعاية المقررات الإسلامية (المادة ٤ من الدستور) فقد خضعت رعاية مبدأ شرعية الجريمة والعقاب مع مفهومه الحقوقي للبحث والمناقشة والدراسة؛ فمن الآراء ما نفى رعاية مبدأ شرعية الجريمة والعقاب مستنداً إلى أن أحكام الإسلام قد تم إبلاغها مع نزول القرآن الكريم بواسطة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة الأطهار (ع)، معتقداً أن الأعمال المحرمة قد عينت وأبلغت بواسطة المشرع الإسلامي، وبالتالي لا يلزم تألياً مع تشكيل الجمهورية الإسلامية إسناد معاقبة الأعمال المخالفة للشرع إلى مقررات مجلس التشريع. وفي مقابل هذا الرأي، قبل الدستور الرأي المخالف، بحيث انه نص على مبدأ الشرعية ونتائج في اصول مختلفة، والتي سنقوم بتحليلها في بحثنا هذا.

بموجب المادة الرابعة من الدستور، يجب أن تكون القوانين والمقررات المدنية والجزائية وغيرها متطابقة مع المعايير الإسلامية. كذلك، فإن الدستور بقبوله لمبدأ الفصل بين السلطات ونظام السلطات الثلاث، أكد على أن هذه السلطات الثلاث يجب أن تؤدي واجباتها تحت إشراف الولي الفقيه (المادة ٥٧). وبموجب المادة ٧١ من الدستور، يحق لمجلس الشورى الإسلامي أن

يسن القوانين كافة ضمن الحدود المقررة في الدستور، بحيث لا تكون مغايرة لأصول وأحكام المذهب الرسمي للبلاد أو الدين، ويتولى مجلس صيانة الدستور مهمة البت في هذا الأمر طبقاً للمادة ٩٦ من الدستور (المادة ٧٢ من الدستور)، ويُستنبط من روح الدستور وصراحة أصوله في باب التشريع (المواد من ٧١ إلى ٩٢) وتحديداً في ما يتعلق بالمواد المدرجة في الفصل الثالث، أن المقصود بالقانون هو مقررات السلطة التشريعية. طبعاً، من الممكن في حالات خاصة المصادقة على قانون على أساس المادة ٥٩، وذلك بالرجوع إلى آراء الناس. لذلك أقر في قانون إيران أن يتم تدوين القوانين الوضعية والمصادقة عليها على أساس الدستور وإبلاغها بعد القيام بالمراسم الخاصة للتنفيذ، وصراحة هذا الرأي قطعية في الأمور الجزائية، وذلك بالنظر إلى الفقرة ٤ من المادة ٥٦ من الدستور. وبالنتيجة يفترض من بداية البحث أن المصادر الفقهية والفتاوى المعتمدة ليست بمثابة قانون ولا يمكن القول أن المقصود بالقانون هي القوانين المدونة (مقررات مجلس التشريع) والقوانين غير المدونة (المصادر الفقهية والفتاوى المعتمدة)، أما من وجهة نظر الدستور، فإن المصادر الفقهية والفتاوى المعتمدة يجب أن تكون أساساً للتشريع. إذ إن مجرد وجود أحكام ومقررات إسلامية في المصادر الفقهية ليس كاف لتكليف أفراد المجتمع، فرغم تعيين عقوبات الحد في الشريعة وإعلانها بواسطة الفقهاء في المصادر الفقهية، فقد أكدت الفقرة ٤ من المادة ٥٦ من الدستور على وظائف السلطة القضائية (كشف الجريمة ومطاردة المجرمين ومعاقبتهم وتعزيرهم وتنفيذ الأحكام الجزائية الإسلامية المدونة)، ولم تكف بوجود الأحكام المذكورة في المصادر الفقهية. ومن ناحية أصولية، فإن النفاذ العبارات تُحمل على المعاني العرفية. وفي العرف القانوني، فإن المقصود بالقانون هو مقررات السلطة التشريعية، وبالتالي لا شك أن مقصود الدستور للقانون ليس الأحكام والمقررات الموجودة في المصادر الفقهية، وإنما المقررات التي دونت وصدق عليها وأعلنت من طريق السلطة التشريعية على أساس المصادر المذكورة. وتدل المصادقة على الدستور نفسه على قبول المعنى المذكور، وإلا فمن الممكن الادعاء أن القرآن بمثابة دستور للنظام الإسلامي، وبالتالي فلا حاجة لوجود الدستور المصادق عليه من قبل مجلس الخبراء وأفراد الشعب، علماً بأن أسلوب تدوين الدستور والمصادقة عليه يخالف الادعاء المذكور، بحيث إن سعي المشرع إلى أن يدون ويصادق. السلطة التشريعية تشمل مجلس الخبراء ومجلس صيانة الدستور. على الأحكام والمقررات الإسلامية مراعية الأصول القانونية والأسلوب المتبع في القانون الوضعي؛ هذا الأسلوب ناتج عن تأثير عاملي الزمان والمكان في الأحكام والمقررات الإسلامية، حتى يمكن طرحه بشكل مقبول للناس مع الاحتفاظ بالمفاهيم الإسلامية للحكومة. وهذا الأسلوب ليس متفقاً بحسب مع أهداف الدستور في رعاية المقررات الإسلامية، وإنما مؤيداً أيضاً للادعاء القائل بأن الأحكام والمقررات الإسلامية صالحة للتنفيذ والتطبيق في كل الظروف وفي كل زمان ومكان، وهو، أي الأسلوب، كان محط اهتمام المشرع

في رعاية مبدأ شرعية الجريمة والعقاب، حتى لو لم يتم بيان المبدأ المذكور في المصادر الفقهية بالأسلوب القانوني المتبع، والذي سنوضحه في ما بعد. أما الدستور، فقد صرح في مواد مختلفة بمراعاة المبدأ المذكور. فمثلاً المواد ٢٢ و ٢٥ تتعلق بمنع التعرض لحقوق الأفراد، والمادة ٣٢ تتعلق بقانونية توقيف الأفراد، والمادة ٣٣ تختص بشرعية وقانونية النفي أو الإقامة الجبرية في مكان معين ومنع الإقامة في مكان معين. كما أن المادة ٣٦ أقرت صراحة مبدأ شرعية المحاكمة والعقوبات، وكذلك أكدت المادة ٣٧ على مبدأ شرعية المحاكمة، ونصت على أصل البراءة. وعموماً، فإن المواد من ٣٤ إلى ٣٩ تدل صراحة على قبول شرعية العقوبة والمحاكمة. كما أوضحت المادة ١٦٦ استناد أحكام المحاكم إلى مواد القانون. وصرحت المادة ١٦٩ بعدم سريان القوانين الجزائية بأثر رجعي، بالتالي، وعند الجمع بين المواد المذكورة، مع الأخذ في الاعتبار الفقرة ٤ من المادة ١٥٦، وأيضاً الروح الحاكمة على الدستور، لا يبقى شك أن الرخصة المدرجة في المادة ١٦٧، والتي تتيح لقضاة المحاكم الرجوع إلى المصادر الإسلامية المعتمدة والفتاوى المشهورة في حال عدم وجود النص القانوني أو سكوته أو نقصه، تنصرف إلى الأمور الحقوقية فقط، لأن المادة ٦٧ عامة والعمل بالعام للخاص قبل التحقق غير جائز. لذا، فإن المواد ٣٦ و ١٦٩ و الفقرة ٤ من المادة ١٥٦، والتي تمثل حالة خاصة، قد أخرجت المادة ١٦٧ عن كونها عامة واختصتها بالأمور الحقوقية. إلى ذلك، فإن المادة ٣٦ استخدمت لفظ (فقط) وهي أداة حصر، بالتالي، وبالنظر إلى حجية مفهوم الحصر، فإن الحكم بالعقوبة وتنفيذها بواسطة قانون غير مدون أمر غير ممكن ومخالف للدستور.

نجد أن النتيجة قد تعمقت إذا أخذنا في الاعتبار سوابق الموضوع والرخصة المدرجة في المادة ٣ من قانون أصول المحاكمات المدنية، وإلا فإذا كان للقاضي الجنائي صلاحية الرجوع إلى غير نصوص القانون المدون في حال عدم وجود نص قانوني أو سكوته أو نقصه، فلا يمكن تنفيذ وتطبيق المواد الأخرى من الدستور، والتي تشير إليها، وهذا ما لا يتوافق مع الأسلوب التشريعي المتبع.

لا يوجد مشرع ينص على مواد تتعارض مع مواد أخرى في مجموعة قانونية واحدة، وقاعدة الجمع تؤيد ذلك، وبالتالي، فمع وجود إمكانية الجمع بين المواد المذكورة، لا يبقى محل للنسخ. ولهذا الرأي أولوية لناحية رعاية المصالح العامة. إذ كان محط اهتمام خبراء الدستور. فمثلاً، جاء في محادثات مجلس الخبراء في ما يتعلق بتوضيح المادة المقترحة (لا يعتبر أي فعل أو ترك فعل جرمًا بنظر القانون إلا إذا كان القانون قد نص عليه قبل وقوعه) أن «سن القانون ليس كافياً، ولا أفضل أن يكتب، وأن يكون قد أعلن. طبعاً إذا كتبنا إبلاغ بدل إعلان، فإنه يؤدي إلى إرباك. من ناحية شرعية يلزم الإعلان. الخلل الآخر يتعلق بالمقررات التي تسن في مجلس الشورى، وأما إذا تعلّق الأمر بالقوانين الإسلامية، فإنها قد سنت وأعلنت وأبلغت قبل ١٤٠٠

سنة. لذلك فالأفضل أن يسجل أنها تتعلق بمقررات مجلس الشورى الوطني،^(١٥).

يقول رئيس مجلس الخبراء في جوابه على هذا الرأي و تبريره لرعاية مبدأ الشرعية ... إن حكومة الجمهورية الإسلامية والقوانين التي تسن في المجلس موافقة للشرع، مما يترتب عليه أن تنفذ الحكومة أوامر الشرع. لا نريد فوضى كي لا يأتي أي شخص ليقول هذا مخالف للإسلام، وذلك مخالف. من ناحية أنهم منتخبون من قبل الأمة، وتحت إشراف فقيه قبلتهم ولايته، فإن كل القوانين التي يسنها مجلس الشورى الوطني هي على أساس الشرع، ولذلك فحتى لا تدب الفوضى، ويقف شخص أمام شخص آخر ويقول له أنت ارتكبت فعلاً مخالفاً للشرع أو القانون، إن الفعل وترك الفعل يكون عند وضع القانون وسنّه. وبناء عليه، نستطيع القول أن فلان مجرم قانوني، وبالتالي نلاحقه ...^(١٦). لذا يلاحظ أن نواب مجلس الخبراء كان لهم رأي خاص لتجنب الفوضى. وفي ما يتعلق بشرعية العناوين الجزئية، لم يكتفوا بالإدعاء القائل بأن القوانين الإسلامية قد سنت وأعلنت قبل ١٤٠٠ عام.

يؤدي هذا الرأي إلى نتيجة أخرى هي أنه يجب على المشرّع العادي أن يدوّن ويعلن الأحكام المدرجة في المصادر الفقهية على شكل قانون وضعي. إن قبول هذا الرأي في المادتين ٢ و ٦ من قانون العقوبات الإسلامي المصادق عليه سنة ١٩٨٢، وفي المادتين ٢ و ١١ من القانون نفسه المصادق عليه سنة ١٩٩٢ يعد تأييداً للأسلوب المقبول في قانون إيران القائم على أساس الأحكام الإسلامية، ورعاية مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة، وإلا فإن مجلس صيانة الدستور لن يؤيد المواد المذكورة. لذلك، فإن المصادقة على المادة ٢٨٩ من قانون تعديل مواد من قانون أصول المحاكمات الجزائية المصادق عليه سنة ١٩٨٣، والمادة ٢٩ من قانون تشكيل المحاكم الجزائية ١ و ٢ يعتبر مخالفاً للدستور، فضلاً عن أنه يتعارض مع المواد المذكورة، والتي صادق عليها المشرّع نفسه. بعبارة أخرى، إن قبول أن يسري إطلاق المادة ١٦٧ على الأمور الجزائية يزيل مجال تنفيذ كثير من المواد الأخرى. كذلك، إن ما يزيل أو يلغي مجال تنفيذ المادتين ٢ و ١١ من قانون العقوبات الإسلامي المصادق عليه سنة ١٩٩٢ هو قبول المادة ٢٩ من القانون المذكور أو المادة ٨ من قانون تشكيل المحاكم العامة والثورة، وهو ما يعتبر مخالفاً لعرف التشريع. ويدل وجود المواد المذكورة بعضها مع بعض بواسطة المشرّع على عدم وصول مشرّع الجمهورية الإسلامية إلى مرحلة البلوغ الكافي لتدوين القوانين المنسجمة والجامعة والمناعة. وعلاوة على ما قيل، فإن هناك أدلة أخرى مستقلة تؤيد رأينا في ما يتعلق بلزوم مراعاة مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة في الظروف الحالية، وسنشير إلى ذلك لاحقاً.

مبدأ شرعية الجريمة والعقاب في القانون الإسلامي

لا يوجد في الفقه الإسلامي نص صريح يدل على المبدأ المذكور. ولكن يمكن أن يفهم من

بعض الآيات والروايات والقواعد والأصول أن مفهوم هذا المبدأ ونتائج كانت محط اهتمام وعمل الشارع. من ناحية فقهية، إن الأصل في الأشياء والأفعال جواز الاستعمال ويعد القيام بفعل أو تركه مباحاً إلى أن يصدر حكماً به. ولا يترتب على الترك أو الفعل أية مؤاخذه أو عقوبة. ولكن بمجرد صدور حكم وإعلانه من قبل الشارع، فإن الشخص المكلف ملزم برعايته. ومن الجدير ذكره أن فقهاء الإمامية يعتقدون أن العقل والشرع قائمان على أصل الإباحة. كذلك، إن عدم الدليل على وجود حكم، فإن الأصل هو عدم الوجود. أيضاً في حال الجهل بالحكم وعدم وصوله، سواء أكان واجباً أو حراماً، فلا ينجز التكليف، وبالتالي، فإن القيام بالفعل أو تركه لا يوجب المسؤولية، والأصل هو البراءة. لذا لا يمكن معاقبة الفاعل أو التارك، لأن الأصل في الأشياء الإباحة، وبالتالي، إذا لم يكن هناك دليل على الحرمة، فإن ارتكاب الأعمال مباح، وهذا حكم واقعي. من ناحية أخرى، إن المسؤولية الجزائية للأفراد هي قرع على بيان الأحكام. وفي حال عدم البيان أو عدم الاستطاعة للوصول إلى حكم، فإن المرتكب لا يعد مسؤولاً عن أعماله، حتى لو كانت مخالفة للشرع. وعلاوة على ما قيل، فإن العقل أهم دليل على إثبات أصل البراءة في الشرع ومبدأ شرعية الجرم والعقاب في القانون الوضعي أو العرفي. القاعدة العقلية (قبح العقاب من دون بيان) على قبح عمل الشارع أو الحاكم إذا عاقب أفراداً قبل أن يعلن الأعمال التي ارتكبها هؤلاء ممنوعة وعلى أساس القاعدة السابقة والقاعدة الشرعية (الإسلام يجب ما قبله). فإذا ما أسلم شخص كان كافراً، فلا يؤخذ ولا يعاقب على الأعمال المخالفة للشرع، والتي ارتكبها زمان كفره، وهذا ما يطلق عليه حديثاً عدم سريان القوانين الجزائية بأثر رجعي.

عموماً، إن القاعدة العقلية (قبح العقاب من دون بيان) والقاعدة الشرعية (الإسلام يجب ما قبله) تؤديان لزوم بيان الحكم قبل المؤاخذه من قبل المشرع والشارع. كما تقتضي العدالة التشريعية والقضائية إعلان المواد للأفراد لئلا تكون العقوبة مخالفة للعقل والشرع وموجبة لتكليف ما لا يطاق. لذا، فإن تكليف الأفراد بما لم يبين حكمه يعد قبيحاً، والقيام بالعمل القبيح بعيد عن الشارع الإسلامي المقدس، كما هو كذلك بالنسبة للحكومة الإسلامية وولي المسلمين.

إن سهولة وسماحة الأحكام الإسلامية ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ ١٨٥، البقرة. وعدم حرجها ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ٧٨. الحج. يقتضي عدم تكليف الأفراد بالأحكام التي لم تسن أو لم يتم بيانها. كما أن قاعدة (تدراً الحدود بالشبهات) تمنع معاقبة الأشخاص الذين يرتكبون أفعالاً فيها شبهة حكمية وموضوعية. وعلى هذا، فإن كثيراً من القواعد العقلية تؤيد الرأي القائل إنه في حالات الجهل بالحكم وعدم العلم بالحرمة أو الوجوب، سواء بسبب فقدان النص القانوني أو سكوته أو نقصه أو بسبب عدم إيصال الحكم إلى المكلف، فإن الأصل البراءة وعدم المسؤولية، ومعاقبة الجاهل بالحكم والموضوع. باستثناء

الجاهل المقصر الملتفت . يعد أمراً قبيحاً ومخالفاً للعدالة . ومع وجود هذه الأدلة القوية والواضحة التي بحثها الفقهاء والأصوليون في كتبهم بالتفصيل ، لا يبقى شك أن مفهوم مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة كان محط اهتمام وعمل عند فقهاء الإسلام وفي القانون الإسلامي .

للتوضيح أكثر ، فإننا نأتي بخلاصة بيان الشيخ (ره) في الرسائل ، فيقول : «الدليل الثالث لإثبات البراءة حكم العقل بقبح المعاقبة على شيء من دون بيان التكليف ، والشاهد على هذا الحكم رأي العقلاء الذين يعتبرون مؤاخذه العباد على أفعال لم تعلن أحكامها أمراً قبيحاً . وهذا الادعاء الذي يعتبر حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بياناً ، وبالتالي عدم قبح المؤاخذه ، ادعاء مردود بالحكم العقلي ، لأن القاعدة المذكورة فرع احتمال الضرر يعني العقاب ، بينما بعد الحكم بقبح العقاب بلا بيان ، فإنه لا يحتمل الضرر . لذا ، استناداً إلى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ، فإن دفع العقاب المحتمل يجري بإبلاغ الشارع للتكليف والعقاب المترتب عليه . إلا أن المكلف يكون متردداً بين أمرين»^(١٧) . ويأتي المرحوم آخوندی خراساني باستدلال مشابه قائلاً : «العقل قائم على قبح العقاب على مخالفة التكليف المجهول بعد التحري واليأس من الحصول على دليل كحجة على التكليف ، لأن المؤاخذه والعقوبة من دون حجة على التكليف كالعقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان ، وكلا الاثنین قبيح ، لانه نظراً إلى القاعدة الملازمة ، فإن الشرع يحكم بقبحه ، ويتضح أنه مع افتراض استقلال العقل ، فإن احتمال الضرر (العقوبة) في مخالفة التكليف المجهول غير موجود ، ولا مجال لقاعدة وجوب دفع الضرر ، حتى لا يتوهم شخص أن هذه القاعدة من الممكن أن تحسب بياناً في مقابل قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، لانه في حال وجود هكذا احتمال ، فلا حاجة لاحتمال قاعدة وجوب الدفع . ولكن في حالة أن يواجه العمل حراماً واقعياً ، فإنه يترتب على النفس المخالفة عقوبة ، ولو أننا لا نعتقد بوجوب دفع الضرر المحتمل»^(١٨) . وهكذا فمن الملاحظ أن فقهاء الإسلام العظام متفقون على قبح العقاب بلا بيان ، بل إن هذا الحكم من الأسس العقلية التي اتفق عليها العقلاء والعلماء على مدى قرون وفي مختلف الملل والنحل . كما أن الحقوقيين قد نقحوا مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة ، والذي يمثل حاجة فطرية لدى البشر منذ القدم وحتى الآن . إذ إن حاجة البشر إلى بيان القانون أمر فطري تقتضيه العدالة . فكما أن وجود القانون في العلاقات الخاصة بين الأفراد يمنع تعدي بعضهم على حقوق بعض ، فإنه يمنع الحكام والسلاطين في مجال مواضيع الجرم والعقاب ، من التعدي على الحريات الفردية ويكفل الأمن الفردي والاجتماعي لأفراد المجتمع ، ويعين حدود الخطوات الايجابية والبنائة لأفراد المجتمع .

لقد اعترف الشارع الإسلامي المقدس الذي يمثل رئيس العقلاء بحكم العقل القائم على ضرورة وجود قانون لتعيين العناوين الجرمية ومعيار عقوباتها ، خصوصاً أنه برأي الشارع أن إمكانية الخطأ والانانية عند الحكام غير المعصومين موجودة في زمان غيبة المعصوم (ع) ،

كما أن الشعب، لعدم معرفته بالموانع والحرمات، قد يقع تحت وطأة الظلم. لذا، فإن الله تعالى لم يبعث الرسل فحسب لنشر الأحكام الإلهية، بل كلف أيضاً الحكام والولاة المسلمين بإدارة المجتمع واستقرار العدل لضرورتها في استمرار الحكومة الإسلامية، كما كلفهم بتدوين وإعلان القوانين والقرارات اللازمة على الملأ.

إن قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) وقاعدة (الإسلام يجب ما قبله) لا تختصان بزمان معين، ويلزم تطبيقها وتنفيذها ما دامت الحكومة الإسلامية قائمة. فضلاً عن الشارع، يجب على المسؤولين والمتولين لأمر الحكومة الإسلامية أن يطلعوا الشعب على الأعمال المتنوعة والعقوبات المترتبة عليها. فكما قالوا: «العدالة عبارة عن السلوك المطابق للقانون»^(١)، لذلك ولتطبيق العدل «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات... ليقوم الناس بالقيسط»^(٢). الحديـد. وتحقق العدالة «أمرت لأعدل بينكم»^(٣). الشوري. «اعدلوا هو أقرب للتقوى»^(٤). المائدة. «إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»^(٥). النساء.... لا بد من سن القانون العادل وإعلانه للناس، وهذا الأمر لا يختص به زمان معين ولا مكان محدد. ففي كل الأزمنة والأمكنة وفي كل المواضيع، ومن ضمنها تلك المتعلقة بالجرائم والعقوبات، فإن العقل هو الحاكم، وبالتالي لا بد أن يدون المسؤولون عن المجتمع ويعطوا الأحكام والقرارات اللازمة على الشعب، وهذه الضرورة لها أولوية أكثر في ما يختص بالجرائم والعقوبات. فعلاوة على مواد الدستور، يستنبط من الأمر ذي المواد الثمانية لحضرة الإمام (ره) والذي صدر عام ١٩٨٣ أن القانون المدون ضروري ولازم في نظام الحكومة الإسلامية، ولا يمكن أن تكون الفتاوى والرسائل العلمية وحدها أمراً مجدياً، لأن الفتاوى مختلفة، ولا يمكن إيجاد نظام منسجم وإدارته بفتاوى مختلفة^(٦). وتقتضي شرعية القوانين. متعدها مجلس صيانة الدستور - أن تدون القوانين وتعلن في إطار المادة الرابعة من الدستور، مع الأخذ في الاعتبار عاملَي الزمان والمكان ورعاية مصلحة الحكومة والمجتمع الإسلامي، وهذا الأمر لا يتناقض مع القواعد المذكورة، بل يستلزم رعايتها. لذا، فإن نظام الجمهورية الإسلامية - مع قبوله مبدأ الفصل بين السلطات، وتفويض المشرع بتدوين القوانين - لا يستطيع تجريم الأفعال والمعاقبة عليها، استناداً إلى النصوص الفقهية والفتاوى المشهورة، لأن قاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية في كل زمان. وليس المقصود بالبيان وضع الأحكام بواسطة الشارع قبل ١٤٠٠ عام، لأن القاعدة المذكورة عقلية، ولأن حكم العقل هو نفسه في الزمن الحاضر، أي أنه يجب على المشرع أن يدون القوانين المتعلقة بكل ما هو ممنوع ويعلنها على الملأ. لذا، لا يمكن القول، في العصر الحاضر، أن الحكومة الإسلامية مستقرة، لأن الأحكام الإسلامية، ومن ضمنها الأحكام الجزائية قد نزلت قبل ١٤٠٠ عام وأعلنت زمان الرسول (ص) والمعصومين (ع)، كما أن فقهاء الإسلام قد دونوها وبيَّنوها في كتبهم على مدى سنوات طوال، وبالتالي فقد تحقق البيان

مقصود القاعدة (قبح العقاب بلا بيان). وهذا الرأي لا ينطبق مع حكم العقل، لذا، فإن دستور الجمهورية الإسلامية قد عهد أمر تدوين ونشر القوانين التي من ضمنها قوانين وأحكام حول الحدود والتعزيرات (المادة ٥٦) إلى السلطة التشريعية، ولم يكتف بمجرد توضيحها في الكتب الفقهية.

إن عدم رعاية مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة في الزمن الحاضر لا يتعارض مع القواعد والأصول الفقهية المسلم بها فحسب، وإنما لا يتفق أيضاً مع أسلوب بيان الأحكام بواسطة الأئمة الأطهار (ع) الذين بذلوا جهداً عظيماً في بيان الأحكام حتى لا يقع المسلمون في المشقة، وكانوا في حالات عديدة يهيمون المسلمين عن الإمعان والتقصي في أحكام الدين، حتى لا يترتب عليها تكاليف شاقة. فعلى سبيل المثال، قال الإمام علي (ع) إنه عند نزول آية متعلقة بوجوب الحج، سأل شخص الرسول (ص): هل زيارة بيت الله في حالة الاستطاعة واجبة كل عام أم أنها مرة واحدة، فما أجابه الرسول الأكرم (ص)، وبعد تكراره للسؤال وسكوت النبي (ص)، قال صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله: ... لا تكثرُوا من السؤال، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة سؤالهم أنبياءهم، فما أمرتكم به فائتمروا به، وما نهيتكم عنه فانتهوا^(٢١). كما يدل على المضمون نفسه رواية أخرى عن الإمام علي (ع) «إن الله سكت عن أمور»^(٢٢). لذا يلاحظ أن الشارع المقدس لم يؤخذ على الحالات مجهولة الحكم، بل إنه منع من كثرة السؤال حتى لا يترتب على ذلك مشقة للناس.

إن قبول مثل هذا الأساس في الأحكام الشرعية يدل على أن الشارع المقدس اهتم بسهولة الأحكام، حتى لا يتحمل الأفراد مشقة عند سنن وبيان تلك الأحكام.

أدلة أصل البراءة والإباحة وقبح العقاب بلا بيان في الكتاب والسنة

كما أشرنا سابقاً، بحث الفقهاء والأصوليون الأصول والقواعد المذكورة، وقاموا بدراسة تفصيلية، كما أنهم عرضوا أدلة للأصول المذكورة في آيات وروايات، وعلى الرغم من مناقشتها، فإن محتوى هذه الأدلة مفيد لبحثنا، وعليه فإننا سنشير إلى بعضها:

١- الكتاب

الآية ٧ من سورة الطلاق ﴿لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ تعني أن الله لا يكلف شخصاً بأمراً، إلا إذا كان قادراً على القيام به. وقد استند الشيخ الأنصاري إلى هذه الآية في بيان أدلة البراءة، إذ يقول: «هناك قول أن لهذه الآية دلالة واضحة على البراءة. إلا أن لهذا الرأي عيبين، الأول هو أن دلالتها غير ظاهرة ولا تؤدي إلى البراءة، مثل حقيقة معنى (إيتاء) أي الإعطاء. لذا فإذا كان المراد من الموصول، في (ما آتاه) مالا، وهذا بقرينة قوله تعالى قبل الآية المذكورة ﴿من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله﴾ أي أن الله لا يكلف شخصاً القيام بعمل ما

إلا إذا أعطاه من ذلك المال. أما إذا كان المراد من (ما) القيام بفعل أو تركه، وذلك بقربة أن الله تعالى قد علق التكليف على الموصول (ما)، والإعطاء كناية عن إعطاء القدرة والسلطة. لذا يصبح معنى الآية أن الله لا يكلف بأمر غير مقدور عليه. وهذا المعنى يظهر ويشمل المعنى الأول أيضاً، على كل حال، إن ترك أمر محتمل التحريم يعد شيئاً مقدوراً^(٢٣). هكذا، إذا كان المقصود من (ما) الحكم والتكليف، ومن كلمة (ما أتاهما) الإعلان وبيان الحكم، وبالتالي، فإن الله لا يكلف أحداً بأمر لم يبين، وهذا البيان مدلول جزء من مفهوم مبدأ قانونية وشرعية الجريمة والعقاب. بعبارة أخرى، يمكن القول ببناء على هذا الأساس أن كل شخص مسؤول في ما يتعلق بما تم بيانه له، وبالتالي فكل عمل مباح حتى يحرمه الله ويعلم تحريمه. فإذا حرم، فإن هذا التحريم لا يسري بأثر رجعي. ويتابع الشيخ الأنصاري في بحثه قائلاً: «إن الإرادة بخصوص التكليف والحكم تتنافى مع الآية، وإذا أردنا من الموصول إرادة أشمل بحيث تشمل الحكم والآية، فلا بد من استعمال الموصول في معنيين، وهذا خلاف للظاهر»^(٢٤). ويستشهد الشيخ بالرواية التي نقلها عبد الأعلى عن الإمام (ع) في ما يتعلق بضرورة التكليف بالمعرفة الإلهية، والبيان الذي أورده، ويخلص إلى أن الرواية المذكورة لا يمكن أن تكون دليلاً على البراءة في الآية المذكورة، وإنما تدل على الأمور الجسدية والقدرة المادية أو البدنية، وإذا كان كذلك، فإن الآية تدل فقط على سقوط التكليف من باب العجز وعدم الاستطاعة، وليس من باب الجهل.

لم يستشهد المرجوم آخوند خراساني بكفاية الآية المذكورة، ولم يعتبرها دليلاً على أصل البراءة^(٢٥). ويرى الإمام الخميني، مع بيان الأوجه المختلفة، أن كلا الوجهين يقبل التامل والنظر^(٢٦).

تعني الآية ٥ من سورة الاسراء: ﴿ما كنا معذبين حتى نبعث رسلاً﴾ أننا لا نعذب قوماً إلا إذا كنا قد أرسلنا إليهم رسلاً. ويرأي الشيخ الأنصاري: «إن دلالة هذه الآية على أصل البراءة هو أن إرسال الرسل كناية عن البيان والتكليف؛ لأنه غالباً ما يكون بيان التكليف بإرسال الرسل، مثل عندما تقول: لن أنقض من هنا حتى يؤذن المؤذن، فالأذان كناية عن دخول الوقت. لذا فلآية المذكورة دلالة على انتهاء العقاب قبل بيان الأحكام بواسطة الرسل»^(٢٦). في هذه الحال، فإنه لدى غياب نص وحكم شرعي أو قانوني، فالأصل في الأعمال الإباحة ولا يؤخذ الفاعل أو التارك للعقل. في الوقت نفسه، فإن الله (سبحانه وتعالى) قد جعل أسلوبيين في إبلاغ الأحكام الإلهية، وهما إرسال الرسل، وإهداء العقل إلى النوع البشري. لذا، إذا كان القيام بفعل أو تركه بنحو ما، بحيث يحكم العقل بحرمته بشكل مستقل (مجردات عقلية) فهو يستحق العذاب والعقوبة القطعية. وبما أن الآية المذكورة مطلقة، والرسول يشمل المعنى الظاهري والباطني (العقل). ونظراً للقاعدة العقلية (تبع العقاب بلا بيان) فإنه يبدو أن الآية

الكرامة تنفي العذاب في حال عدم إرسال الرسول وعدم إعطاء العقل، كما أنه نظراً لوحدة المعيار بين لزوم العقاب الدنيوي والأخروي على الآثام، فإن تقييد العذاب الإلهي وربطه ببعثة الأنبياء ولزوم تشريع وبيان الأحكام من قبلهم، يؤكد على المعنى القائل بأن تجريم أفعال المكلفين والمعاقبة عليها في هذه الدنيا يستلزم بيان الأحكام والقوانين بواسطة الحكومة الإسلامية، وأنه من دون بيان ونشر الحكم الشرعي أو القانوني تمكن معاقبة الأفراد على أعمال لا يعلمون حرماتها.

يبدو أن الآية المذكورة في مقام بيان سنة إلهية جارية في كل الأزمنة، تعني أن سنة تشريع الله قائمة على عدم مؤاخذه شخص من دون بيان ونشر الحكم، لذا، فإن الإعتراض المستند إلى لفظ (ما كنا) في صيغته الماضية، وقيل إن هذه الآية متعلقة بالأمم السابقة، هو اعتراض مرفوض، ولو أن ظاهر الآية دال على الزمان الماضي، وهذا أسلوب عقلاني يقتضي العدالة الإلهية؛ العدالة البديهية في التكوين والتشريع، والتي تقتضي بيان الحكم قبل المؤاخذه والعقاب، ويقول الشيخ الأنصاري إن إرسال الرسل لبيان الأحكام، والمؤاخذه والعقاب تكون دائماً بعد بيان الحكم، ولا اعتبر ذلك خلافاً للعدل. وهذه القاعدة لا تختص بالأمور الأخروية. فالعقل يحكم أيضاً في الأمور الدنيوية. إن المؤاخذه تكون بعد بيان ونشر الحكم، ولا يستدل آخوند خراساني بهذه الآية على البراءة، بل يعتقد أن منع العقوبة من باب العفو والإغماض من قبل الله جلّت قدرته. ويقول الإمام الخميني (ره) في معرض رده على الاعتراضات السابقة إن إرسال الرسل كناية عن إصالح الحكم، ولا يوجد فارق بين الأمم السابقة والحالية، وعرفاً فإنه يفهم من مفهوم الآية أن العذاب لا يقع قبل بيان الحكم ولن يقع أبداً، وأن الآية المذكورة مستند للبراءة، وأن مفاد حكم الآية معادل لمفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ويعتقد أنه إذا وجد الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقف، فإن البيان يعتد به^(٣٧). ويستفاد من بيانه انتفاء وجود الدليل على التوقف أو الاحتياط. لذا فظاهر الآية دال على أصل البراءة، ودلالة الآية المذكورة مبرهنة على مدلول قاعدة القبح ولزوم وضع ونشر القوانين، ولذلك يمكن أن تكون مستنداً لمبدأ قانونية وشرعية الجريمة والعقاب.

تعني الآية ١١٥ من سورة التوبة: ﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾، أن الله لن يضل قوماً بعد أن هداهم حتى يبين لهم ما يجب عليهم اجتنابه. هذه الآية تؤيد لزوم وضع القوانين ونشرها على الملأ، ويستنبط من فحوى الآية أنه إذا أبلغ الناس عن أمور ممنوعة، ولكنهم ارتكبوها، فإنهم سيتيهوا، وهذا التيه والضياح يعد نوعاً من العذاب والعقوبة. وفي الآية ٥٩ من سورة القصص ﴿وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسلاً يتلو عليهم آياتنا﴾، وفي الآية ١٦٥ من سورة النساء يقول تعالى ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾. الآيات الأخيرة دالة على أن إرسال

الرسول لأجل بيان الأحكام حتى لا يصحج الناس بعد ذلك، وبالتالي، وبعد إرسال الرسل ومخالفة الأحكام الإلهية، فإن نصيب الناس سيكون الهلاك. ويستنتج من الآيات السابقة أن العقوبتين الأخروية والدينية تطبقان على المجرمين، عندما تبلغ الأحكام والمقررات الإلهية بواسطة الرسل، وفي زمان الغيبة بواسطة أولي الأمر وولاية الحكومة الإسلامية، وإلا فإن معاقبة المتخلفين أمر قبيح إذا كانت بلا بيان وبلا برهان.

إن قاعدة عدم سرّيان القوانين الجزائية بأثر رجعي تعد إحدى نتائج مبدأ قانونية وشرعية الجريمة والعقاب. وعلى هذا الأساس، فإن القوانين الجزائية تطبق على الأعمال التي ترتكب بعد نشرها، ولا تسري على الأعمال التي ترتكب أو ارتكبت قبل نفوذ القانون. فعلاوة على قاعدة (الإسلام يجب ما قبله) هناك آيات في القرآن الكريم تدل صراحة على قبول القاعدة المذكورة. وضمناً على قبول مبدأ القانونية أو الشرعية، ومن ضمنها الآية ٢٢ من سورة النساء ﴿ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء إلا ما قد سلف﴾. فعلى هذا الأساس منع زواج الرجل بزوجة أبيه، ولكن هذه الحرمة لم تسر على أعمال السابقين.

السنة

قال الرسول (ص): «رفع عن امتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما استكثروا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا عليه والطيرة والوسوسة في التفكير في الخلق والحسد وما لم يظهر بلسان أو يده»^(٣٦).

يستشهد الفقهاء في الحديث المذكور بعبارة (ما لا يعلمون)، ويضربون مثلاً في استعمال الدخانيات. فلأننا لا نعلم بالحرمة أو أن حكم الحرمة لم يصل إلينا، لذا فهو مرفوع. ويعتقد الشيخ الأنصاري (في ما لا يعلمون) معنى المرفوع، مثل الخطأ والنسيان، ويزيل آثار أو على الأقل خصوص المؤاخذه، ومثل قول المعصوم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنكم». فالظاهر من الموصول (في ما لا يعلمون) هو فعل المجهول المكلف، مثل فعل غير معلوم أو شرب خمر أو شرب خل. لذا، فإن (ما لا يعلمون) تشمل الشبهات الموضوعية ولا تشمل الشبهات الحكمية. من جهة أخرى لا يوجد تناسب إذا أخذت المؤاخذه في التقدير مع عمومية الموصول، بحيث تشمل الحكم والموضوع، لأن المقدّر في هذا الحديث هو المؤاخذه؛ وواضح أن المؤاخذه على حرمة المجهول نفسها من دون معنى. طبعاً يمكن معرفة المؤاخذه من نتائج الحرمة. فإذا اعتبرنا المقدّر مناسباً مع أحد الأمور التسعة، فمن الممكن القول بأن حرمة استعمال الدخانيات (السجائر) يعد مؤاخذه على ارتكابه، وهو أمر مرفوع، ولكن ظاهر الحديث أن المؤاخذه مقدرة ومتعلّقة الأمور نفسها المذكورة^(٣٨). وللشيخ بيان مفصل نعرض خلاصته كالآتي: في هذا الحديث ما أخذ الخطأ والنسيان والجهل... لأنها كلها موجودة في

الخارج. لذا يجب أن يكون هناك شيء في التقدير يعود إليه الرفع. وهنا توجد احتمالات عدة: الأولى، كل آثار المواضيع التسعة، ومنها المؤاخذة والمسؤولية، والثاني، الأثر المناسب لكل واحد من التسعة، ومنها المؤاخذة التي من الممكن أحياناً أن تكون عقوبة أو حكماً، والثالث، ظاهر الحديث أن الرفع يعود إلى المؤاخذة. ظاهراً، وقبل الرأي الأخير، ولو أنه برأيه، فإن رفع كل الآثار المترتبة على الأشياء التسعة أنسب وأوضح، لأن بيان هذا الحكم (رفع الآثار) والذي بيّنه حديث الرفع هو للإرفاق بالأامة الإسلامية. ويقول الشيخ «إذا أخذنا برفع المؤاخذة، فسنواجه مشاكل في كثير من الأمور، لأن العقل يحكم بقبح المؤاخذة ورفعه عند عدم بيان الحكم بشكل مستقل، ولذا لا يعتبر هذا من خصائص أمة الإسلام»^(٢٨).

أما آخوند الخراساني، فيري أن الشارع المقدس يستطيع أن يرفع الشيء الذي من صلاحيته، مثل ما يجب وما لا يجب، وهذه هي الإلزامات الشرعية. لذا، فإن الرفع يعود إلى التكليف. فإذا قال بحرمة استعمال الدخانيات، فإن الحرمة مرفوعة بالنسبة للجاهل بالحكم، وأصل الحكم لم يرفع، فإذا قام الجاهل بهذا العمل، فإنه لا يؤخذ. أما التحريم نفسه وإلا فستظهر إشكالية أن قدرة الله تتعلق بأشياء ليست من صلاحيته! لأن استحقاق المؤاخذة أثر عقلي وليس شرعي، فما كان من صلاحية الشارع، فهو حكم. أما الآثار المترتبة على أعمال العباد، فهي أثر عقلي، لذا، فإن الرفع يعود إلى الحرمة والوجوب (التكليف) وليس إلى المؤاخذة التي هي حكم العقل^(٢٩). ويقول: لو أن المؤاخذة أثر شرعي، ولكن الرفع يعني أن الله كان يستطيع أن يبين حكم الاحتياط للجاهل، ولكنه رفع مع هذا الحديث، وبالنسبة لرفع المؤاخذة مع الوسطة، لأنه إذا سن وجوب الاحتياط ولم يحتط الجاهل بالحكم الواقعي، فإنه كان سيؤخذ، لذا، فالمؤاخذة تترتب على حكم شرعي هو وجوب الاحتياط، والذي لم يسن، بل هو مرفوع. لذا، فإن رفع المؤاخذة بدليل عدم وجوب الاحتياط هو حكم من عمل الله، وما رفعه الشارع فهو الزام باعتبار عدم المؤاخذة^(٣٠)، علماً بأن المؤاخذة حكم العقل وليس حكم الشرع الذي يرفع بواسطة الشارع.

برأينا، إن للحديث المذكور دلالة واضحة على مدلول أصل البراءة ومبدأ قانونية وشرعية الجريمة والعقوبة، وهذا ما يقيننا عن الاستشهاد والاستدلال ببقية الأحاديث التي أوردها الفقهاء في هذا الباب.

كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه^(٣١). بتعبير آخر جاء في كتاب الحقائق، المجلد الأول، ص ٢١ أنه: «كل شيء لك حلال حتى تعلم الحرام ببينة فتردعه». لهذا الحديث دلالة على أصل الإباحة، أي أن كل الأمور مباحة وحلال ما دامت حرمتها غير معلومة لنا، سواء بسبب عدم وجود نص أو عدم وضع حكم. لذا فهو مستند جيد لمبدأ الشرعية، لأنه يشمل أيضاً الحالات فاقدة الحكم. ولو أن الرواية المذكورة بينت الشبهات التحريمية، ولكن مع

قبول عدم الفصل في القول يتعين تلقائياً حكم الشبهات الوجوبية، وبالتالي يشمل كل حالات البراءة، بما في ذلك الشبهة الوجوبية والتحريمية.

• الناس في سعة ما لا يعلمون^(٢٩)، أي أن الناس في سعة من أمرهم ما داموا لا يعلمون. فإذا ما ارتكب شخص عملاً حراماً ولم يكن يعلم بحرمة لا يؤخذ. أما إذا كان الاحتياط واجباً، فلن تكون سعة، وهذا الحديث مطلق، ويشمل ما هو فاقد للحكم وما لم يصبح حكماً وأصلاً، وبالتالي يمكن أن يكون مستنداً لأصل البراءة ومبدأ القانونية.

• كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي^(٢٩)، أي أن كل شيء مباح ما لم يرد فيه نهي، وبالتالي فهو فاقد لحكم الوجوب والحرمة. ولهذا الحديث دلالة واضحة على مبدأ قانونية وشرعية الجريمة والعقوبة.

عموماً، إن روح ومدلول الروايات السابقة وصراحة مدلول بعضها، يبين مضمون مبدأ قانونية الجريمة والعقاب، وهذا هو مرادنا، فلا حاجة لذكر موارد وحالات أخرى.

أدلة لزوم رعاية مبدأ قانونية الجريمة والعقوبة

في الوقت الحاضر، إن المشرع العادي، باتباعه للأسلوب المقبول في الدستور والمتطابق مع سيرة العقلاء، مجبر على قبول مبدأ شرعية الجريمة والعقاب، والذي على أساسه يدون القوانين اللازمة وينشرها على الملأ، للأسباب الآتية:

• تم تقسيم الجرائم في القانون الإسلامي حسب العقوبات إلى جرائم تستلزم القصاص والدية والحد والتعزير. كما أن قانون العقوبات الإسلامي المصادق عليه سنة ١٩٩٢ قد نص على الجرائم التي تستلزم العقوبة الرادعة. وبناء على اتفاق علماء الإسلام، فإن تعيين معيار عقوبات القصاص والحد وعناوين الجرائم التي تستلزم العقوبات المذكورة يقع على عاتق الشارع المقدس، بينما تعيين نوع الجرائم التعزيرية ومعيار عقوباتها، فهو من شأن ولي أمر المسلمين والحكومة الإسلامية، والذي يتخذ قراره، أخذاً في الاعتبار الأصل الكلي ﴿من يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً﴾ والقاعدة المشهورة (التعزير لكل عمل محرم) ومصالح المجتمع وعمامة الناس والمفاسد المترتبة على أعمال الأفراد. وعلى أساس دستور الجمهورية الإسلامية، فإن ولي أمر المسلمين أو الحاكم المسلم بصفته الولي الفقيه، فهو متعهد لكل المناصب والصلاحيات اللازمة لإدارة الحكومة، وذلك بواسطة السلطات الثلاث، ومن ضمن الصلاحيات المذكورة تعيين العناوين الجرمية أو عناوين الجرائم ومعيار وميزان عقوباتها، وهذا ما يستطيع القيام به الفقهاء المطلعون على أوضاع وأحوال المجتمع، وبالتالي تعيين طريق العدالة للمجتمع، لأن أول أساس للعدالة هو تعيين الجرائم مسبقاً وإبلاغ الناس بالأوامر والنواهي القانونية، بحيث لا يكون الناس مكلفين برعاية القانون قبل تبليغهم به^(٣٠).

ويؤيد هذا الرأي الروايات الواردة عن المعصومين (ع) والتي تؤيد تقويض تنفيذ العقوبات ما كان منها حداً أو تعزيراً إلى الإمام أو والي المسلمين؛ ومن ضمنها ما قاله الإمام الباقر (ع): «يجلدون شاهد الزور، ولكن مقدار الجلد غير معلوم، ويقدره الامام»^(٨). وفي رواية أخرى في رده على سؤال حول ميزان التعزير، يقول: «على قدر ما يراه والي من ذنب الرجل وقوة بدنه»^(٩). وحتى في باب الحدود، فقد أكدت الروايات على صلاحية الإمام وولي المسلمين. ومن ضمن هذه الروايات ما يلي^(١٠):

يعاقبه الإمام على قدر ما يرى من جرمه؛

ينبغي على الإمام إذا جلده أن ينقيه من الأرض التي جلده فيها إلى غيرها سنة، وعلى الإمام أن يخرج به من المصر؛

وإن رفعه إلى السلطان قطع يده؛

لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلا بإمام.

على الرغم من أن النصوص السابقة جاءت حول تنفيذ عقوبة الحد. ولكن الدلالة أن تنفيذ العقوبة بشكل مطلق على عاتق الإمام ووالي المسلمين، والتعزيرات هي نوع منها، وبالتالي لا تفاوت بينها من هذه الناحية، وعليه يجب التعامل معها بشكل مشابه عند نشرها على الملأ. كما أن الدستور أشار إلى هذا الموضوع في الفقرة ٤ من المادة ١٥٦. إذ إن تنفيذ الحدود والتعزيرات الإسلامية المدونة هي من وظيفة السلطة القضائية. وعلى هذا الأساس أشار فقهاء الإسلام أيضاً في كتبهم الفقهية في باب تنفيذ العقوبات - في كلا البابين الحد والتعزير - إلى الحاكم أو ولي الأمر.

يقول الشيخ الطوسي بهذا الشأن: «التعزير موكول إلى الإمام، لا يجب عليه ذلك، فإن رأى التعزير، فعل وإن رأى تركه فعل»^(١١). ويقول أبو صلاح الحلبي: «فيلزم سلطان الإسلام تأديب بما يردعه وغيره عن الإخلال بالواجب ويحمله وسواء على فعله»^(١٢).

يعتبر ابن إدريس التعزير من صلاحية سلطان المسلمين أو المعين من قبله، ويقول: «فيلزم سلطان الإسلام أن تأديبه بما يردعه وغيره عن الإخلال بالواجب ويحمله وسواء على فعله»^(١٣). ويقول المحقق الحلبي: «كل من فعل محرماً أو ترك واجباً فللإمام تعزيره بما لا يبلغ الحد وتقديره إلى الإمام». ويقول الشيخ محمد حسن النجفي في شرح ذلك: «لا خلاف ولا إشكال في ذلك نصاً وفتوى»^(١٤). ويقول أيضاً في إدامة عبارة المحقق الذي قال: «أما التعزير فتقديره إلى الإمام» أنه وكغيره مما ثبت فيه التعزير^(١٥). وقد بين العلامة الحلبي عبارة «إنه بحسب ما يراه الامام» في مواضع مختلفة^(١٦). وأخيراً أوجد الحر العاملي لروايات هذا الباب، عنواناً مستقلاً (باب ثبوت التعزير بحسب ما يراه الإمام)، كما أنه استخدم لفظ الإمام في

أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة. ويقول الشيخ المفيد: «إقامة الحدود على عاتق إمام المسلمين المعين من قبل الله، ويمثله الأئمة المعصومون، والأمراء والحكام المعينون من قبل الأئمة الأطهار. ومن جهة أخرى، فقد فوضوا فقهاء الشيعة بهذا الأمر عند الامكان»^(٢٤). وقد جاءت العبارة السابقة في كتابات فقهاء الإسلام العظام. وإذا استخدمت أحياناً عبارة (حاكم) بدلاً من (إمام)، فكما قال الشهيد الثاني في **مسالك الإفهام** ضمن شرح عبارة المحقق، إن المقصود بالحاكم المطلق هو الذي يشمل مقام الولاية والنيابة العامة، وبناء على ما قيل، فإنه، وفي ظل الظروف الحالية حيث جعل دستور الجمهورية الإسلامية النظام الحكومي على أساس ولاية الفقيه، فلا شك أن تعيين عناوين الجرائم وميزان عقوباتها على عاتق قيادة النظام الإسلامي، والذي يتم من طريق السلطة التشريعية. لذا، فإن قضاة المحاكم الجنائية يستطيعون البت في اتهامات الأفراد فقط على أساس النصوص القانونية. وفي حال فقدان القانون أو سكوته أو نقصه، فإنهم لا يستطيعون أن يضعوا أنفسهم مكان المشرع وأن يستخرجوا الأحكام الإسلامية من المصادر الأولية وينفذونها، لأن هذه الوظيفة على عاتق الحاكم وسلطان المسلمين وولي الأمر المسمى في الدستور الولي الفقيه، والذي يتم تنفيذه على أساس الدستور من طريق مجلس الشورى الإسلامي تحت إشراف مجلس صيانة الدستور الذي يضمن إسلامية القوانين المصادق عليها. ولكن الأمر يشمل كل المقامات والمناصب اللازمة لإدارة أي نظام حكومي، والتي من ضمنها مسؤولية أمر القضاة، كما كان الرسول الأكرم (ص) وعلي (ع) متعهدين لهذا الأمر شخصياً. وفي الوقت الذي تعتبر هذه الوظيفة، مثل التشريع وتدوين المقررات، من خصوصيات الإمام وقائد المسلمين، فإنها تقبل التفويض. فكما فوض أمر التشريع في دستورنا إلى السلطة التشريعية، فإن مسؤولية أمر القضاء أيضاً عهد به إلى السلطة القضائية. والمتولون لأمر القضاء مأذونون من جانب ولي الأمر. وفي نطاق هذا الإذن، لهم صلاحية حل وفصل الدعاوى. ويتم تعيين التعزيز (سواء لناحية العنوان الجرمي أو ميزان العقوبة) وتنفيذ وإقامة الحدود من جانب الحكومة والولي المسلمين على مراحل، منها ما عهد به إلى السلطة التشريعية، ومنها إلى السلطة القضائية. ونظراً إلى قبول مبدأ الفصل بين السلطات، لا يجوز للسلطات المذكورة أو القائمين عليها أن يتدخل بعضها في شؤون بعض. لذا فإن السلطة التشريعية تدون وتنشر القوانين الجزائية، ويعاقب القائمون على القضاء المجرمين على أساسها. وهذا الأسلوب العقلاني مقبول في الدستور لأنه يمنع الفوضى، كما أنه يجنب الاختلاف في آراء المحاكم، مما يؤدي إلى حفظ النظام واستقرار المجتمع وتأمين العدالة القضائية.

في حال كان المقصود بالحاكم في عبارة (التعزير بما يراه الحاكم) هو المجتهد جامع الشروط، وليس الحاكم وولي الأمر، فإنه، أولاً يؤدي إلى تدخل عدد كبير من المؤهلين. الذين

ليس لهم دور قيادي في الحكومة الإسلامية. في أمر القضاء، وهو ما يتعارض مع وجود الحكومة الإسلامية التي تستلزم التمرکز والتمحور في القيادة. ثانياً في الظروف الحالية ونتيجة للإضطراب وعدم وجود القاضي المؤهل (المجتهد المؤهل) فإن القضاة مجازون من قبل ولي الأمر، ولا يراعى شرط الاجتهاد، وهذا بناء على القانون والآراء الموجودة. لذا فإنه لتعيين الغناوين الجرمية وتنفيذ العقوبة الإسلامية بوجود ولي الأمر، لا يصل الدور إلى القضاة المجازين. وعليه لا يمكن الإدعاء أن قضاة المحاكم الجنائية الحالية ليست لديهم الصلاحيات المذكورة في الروايات وأقوال الفقهاء. وهذا الموضوع كان محط اهتمام نواب مجلس الخبراء لدى تدوين الدستور، فمثلاً يقول الشهيد بهشتي (ره) عند مناقشة المادة ٣٤ من الدستور: «الاساس الآن هو أن المجتهد يمكن أن يكون قاضياً، وهو ما يعمل به الآن في محاكم الثورة. ولكن إذا كان المجاز غير مجتهد، عندها يستطيع أن يكون مقيداً في حدود إجازة وإذنه، يعني عندما يريد الحاكم أن يعطي إذن القضاء لغير المجتهد يقول له أنت تستطيع أن تقضي ضمن هذه الحدود»^(١٩). أن عدم وجود القاضي المؤهل والاذن والإجازة التي يمتلكها قضاة المحاكم الحاليين، لا يسمح أن تعطي لهم صلاحيات القاضي المجتهد، لذا فإن الإدارة الحقوقية للسلطة القضائية تقول في رأيها رقم ٢٤٣/٦-١٩٩١ م: «إن قضاة العدل المعيّنين بموجب إبلاغ مجلس القضاء الأعلى أو رئاسة السلطة القضائية، يعتبرون قضاة مآذونين ومجازين، وحدود إذنه هي ما ذكرت في الإبلاغ، ولا يستطيعون أن يعينوا عقوبة لأعمال لم يقرر لها القانون عقوبة»^(٢٠).

لناحية حفظ المصالح العامة وتجنب التعدي على حقوق الناس وتجاوز حدود إن الشارح وتطبيق العدالة والأخذ في الاعتبار الأساس العقلي، تم تأييد مبدأ الشرعية، وهو أسلوب منطقي وعادل يمنع صدور الأحكام المتهافة للقضاة المآذونين. إن صدور الأحكام المتهافة والفوضى في تعيين الغناوين الجرمية والعقوبات، يؤديان إلى تزلزل بنيان النظام القضائي والحكومة. لذا من الضروري تعيين الضوابط المدونة من قبل الحكومة وإلزام القضاة برعايتها. ومن البديهي أن هذا الرأي لا يتعارض مع الصلاحية القانونية للقضاة في تعيين الحد الأدنى والحد الأقصى للعقوبات التعزيرية.

إن المراجع التشريعي في الجمهوريه الإسلامية، سواء كان مجلس الشورى الإسلامي أو مجلس صيانة الدستور أو مجمع تشخيص مصلحة النظام، كانت لهم وجهات نظر مختلفة خلال السنوات الماضية حول كون تعيين العقوبة يقع على عاتق القضاة أو مجلس الشورى الإسلامي، ولم يصلوا حتى الآن إلى نتيجة معينة ومدونة. وقد اتبع الإمام الخميني (ره) أسلوباً بحيث يستنبط من مجموع آرائهم والآراء العملية المطبقة في ذلك الزمان، كما أكد على الأسلوب الذي نص عليه الدستور. كما أن الإمام (ره) لدى سؤاله من قبل اللجنة القضائية

للمجلس، أجاب : «في هذا الوقت حيث إن الأكثرية ممن يتولون أمر القضاء غير مؤهلين شرعياً، وإعطي لهم الإن من باب الضرورة، إلا أنه ليس لهم الحق في تعيين حدود التعزير من دون إذن الفقيه المؤهل. لذا، لا بد من تعيين حدود التعزيرات من قبل لجنة مركبة، بحيث يعطى لهم الحق في إطار ذلك الإن وليس لهم الحق في تخطيه، وهذا الأمر موقت واضطراري، حتى يعين القضاة المؤهلون». كما أنه قال في موضع آخر : «ليس للقضاة المازونين الحق في العفو إلا بإذن الفقيه المؤهل».

ختاماً، إن لجنة الشؤون القضائية في المجلس قد قبلت التكليف لحل هذه المشكلة، إذ صودق على قوانين ونظمت على هذا الأساس. ويظهر أن القائمين على الشؤون القضائية والتشريعية في الجمهورية الإسلامية قد توصلوا إلى نتيجة مفادها أنه في الظروف الحالية، تقتضي المصلحة أن ينفذ القضاة المازونون العقوبات الإسلامية. وفي الوقت نفسه، فإن مشرّع الجمهورية الإسلامية قد أذن بناء على استنباط غير صحيح للمادة ١٦٧ من الدستور للقضاة المازونين بالرجوع إلى المصادر الفقهية أو الفتاوى المشهورة، وذلك في حال عدم وجود القانون أو سكوتة أو نقصه. وهذا مخالف للدستور والشرع الإسلامي. وذلك على ثلاث مراحل: سنة ١٩٨٣ بالمصادقة على المادة ٢٨٩ من قانون تعديل قانون أصول المحاكمات الجزائية، وسنة ١٩٩٠ بالمصادقة على المادة ٢٩ من قانون تشكيل المحاكم الجزائية ١ و٢، وسنة ١٩٩٦ بالمصادقة على المادة ٨ من قانون تشكيل المحاكم العامة والثورة. إذ إنه بناء على ما قيل، فإن تدوين وإعلان القوانين، ومن ضمنها القوانين المتعلقة بالجرائم وعقوباتها، من واجبات السلطة التشريعية التي تؤدي واجبها تحت زعامة ولي الأمر. ويؤيد هذا الرأي استثناء المادة ٢٩ من قانون تشكيل المحاكم الجزائية ١ و٢، والذي يقرر : «إذا كان القاضي المجتهد مؤهلاً وفتواه الفقهية مخالفة للقانون المدون، يحول ملف القضية إلى قاض آخر للقضاء». ظاهراً، إن الاستثناء يتعارض مع أصل المادة، لأنه إذا لم يستطع القاضي المجتهد المؤهل أن يحكم بفتواه، فإنه من باب أولى ألا يستطيع القاضي المازون أن يصدر حكماً على أساس استنباطه من المصادر الفقهية المعتمدة. وإذا كان القاضي المازون يستطيع الرجوع إلى المصادر الفقهية، فإن القاضي المجتهد المؤهل يستطيع من باب أولى أن يصدر حكماً على أساس رأيه الفقيهي الذي يعتبر من مصاديق الفتاوى المشهورة أو المصادر الفقهية. وبغض النظر عن المأخذ المذكور، يظهر أن الهدف من استثناء المادة أن لا يواجه القضاة المجتهدون - غير المكلفين شرعاً باتباع قوانين المجلس المدونة - محذوراً شرعياً، وعملياً يصدر القضاة المازونون حكماً على أساس القوانين الجارية. لذا، أكد المشرّع في كلتا الحالتين في الاستثناء المذكور على لزوم تنفيذ وتطبيق القوانين المدونة، وهذه السياسة تدل على أن الأصل في القانون الوضعي للجمهورية الإسلامية، هو تطبيق القوانين المدونة في ما يتعلق بالجرائم وعقوباتها، وليس الرجوع إلى المصادر الفقهية المعتمدة أو الفتاوى المشهورة. من ناحية أخرى، فإن تعيين وتشخيص المصادر المعتمدة والفتاوى المشهورة، والذي يعد عملاً

تخصصياً، أدى إلى صدور آراء متهافة بسبب الموضوعية، وهذا ما يتعارض مع الأسلوب المقبول في الدستور الذي يؤكد على تطبيق القانون وتعيين الحدود ورعايتها بواسطة المشرع، لأن المادة ١٦١ من الدستور تؤكد على إيجاد آراء موحدة في محكمة التعيين، ما يؤدي إلى رعاية أصل المساواة في تنفيذ العقوبة (المادتان ١٩ و ٢٠ من الدستور) كما يؤمن الأمن القضائي. أن عدم رعاية مبدأ شرعية الجريمة والعقاب واعطاء الصلاحية إلى القضاة المأذونين في تعيين الجرائم وعقوباتها بالرجوع إلى المصادر الفقهية والفتاوى المشهورة يتعارض مع الأهداف السابقة، وبالتالي لم يبق حل سوى تخصيص وانصراف المادة ١٦٧ من الدستور إلى الأمور الحقوقية. لذا، فإن المواد ٢٨٩ و ٢٩ و ٨ من القوانين المذكورة تسمح للقاضي الجنائي، لدى غياب القانون أو سكوتة أو نقصه، بالرجوع إلى المصادر الفقهية أو الفتاوى المشهورة، وهذا يتعارض مع الشرع والدستور. لذا، على المشرع أن يعيد النظر في هذه المقررات. وفي ما يتعلق بتطبيق هذا المبدأ، أصدرت الإدارة الحقوقية لوزارة العدل نظريات وآراء متعددة، منها النظرية رقم ٧/٦٣٨١ بتاريخ ١٩٩١ التي تنص على: «أن مبدأ شرعية الجريمة والعقاب مقبول من قبل مشرع الجمهورية الإسلامية الإيرانية»^(٣٦). كما نصت الإدارة المذكورة في نظريتها رقم ٤٩٩٨/٧-١٩٨٤ على: «أن المادة ١١ من القانون المتعلق بالعقوبات الإسلامية حول تعريف التعزير، وليس في ما يتعلق بإعطاء الصلاحية للقاضي حتى يعين العقوبة حسب رغبته الشخصية للأفعال التي لم يقرر لها عقاب، أو الحكم بأحد أنواع التعزيرات المذكورة في تلك المادة، من دون الأخذ في الاعتبار المعيار المقرر في القانون، لأن المادتين ٢ و ٦ من ذلك القانون سلبتا صراحة تلك الصلاحية».

برأينا، إن إعطاء الصلاحيات المذكورة للقضاة المأذونين يتعارض مع رأي مجلس صيانة الدستور الذي صرح في مناقشته للمادة ٢ من المشروع المذكور، والتي تسمح لمحاكم الثورة بالرجوع إلى كتاب تحرير الوسيلة للإمام (ره) والحكم بناء عليه، ونظراً لأن كتاب تحرير الوسيلة باللغة العربية ووفقاً للمادة ١٥ من الدستور، فإن لغة الدولة الرسمية هي الفارسية، ويجب أن تكون النصوص الرسمية باللغة الفارسية، وهذا ما يتعارض مع الدستور، وهذا الاستدلال كاف للدلالة على أن المادتين ٢٩ و ٨ من القوانين المذكورة مخالفتان للدستور.

- قلنا إن تعيين نوع وميزان العقوبات التعزيرية وإجراء الحدود، وبشكل عام تنفيذ عقوبات المجرمين، من صلاحيات والي المسلمين وقائد النظام الإسلامي، وذلك على أساس الروايات وفتاوى الفقهاء. وفي نظام سياسي ذي تشكيلات منظمة، مثل الجمهورية الإسلامية، فإن هذا الأمر من صلاحيات مجلس التشريع الذي يجب أن يكون مكوناً من أصحاب الرأي، ومتخصصين وفقهاء ومطلعين. ويُتفقد أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تختص بالعقوبات الأخروية فقط. وهذه القاعده العقلية جارية أيضاً في الأمور الدنيوية. لذا، فإن السلطة

التشريعية مكلفة بتعيين عناوين الجرائم وميزان عقوباتها ونشرها وإعلانها للناس. وعليه، فإن هذا الأمر المهم ليس من صلاحيات قضاة المحاكم، بحيث يعينون العقوبات وينفذونها حسبما يرونه مناسباً. ويستفاد من عبارات الفقهاء السابقة أن التعزير - الذي يعد تأديباً إلهياً للمخالفين للشرع - يجب أن يكون على نحو بحيث يردع المجرمين وغيرهم. لذا، فإن اختيار نوع وميزان هذه العقوبة يجب أن يكون وفق المصلحة وإشراف ولي الأمر. ولتنفيذ عقوبة التعزير، فإنه يلزم: أولاً أن يرتكب المجرم فعلاً يبيّن مخالفاً للشرع؛ ثانياً، عدم وجود حد مقرر في الشرع لترك الواجب أو فعل الحرام، وإن وُجد، أن لا تتوافر شروطه؛ ثالثاً، أن يكون الواجب المتروك واجباً شرعياً، وذلك باتفاق العلماء. وعلى أساس الرأي السابق، فإن أية معصية، صغيرة كانت أم كبيرة، توجب التعزير، مع أن النصوص والروايات لم تعين عقوبة تعزيرية لذلك، بل دليل الروايات التي أوردها الحر العاملي تحت عنوان (باب أن من خالف الشرع فعليه حد أو تعزير)^(١٩). ويعتقد بعض الفقهاء أن كل عمل يؤدي ويضر المسلمين، فإنه يستوجب التعزير ما لم يستلزم الحد، وهذا ما يراه المرحوم المحقق الأردبيلي في شرح إرشاد الأذهان.

بغض النظر عن الآراء المخالفة، فإن الجرائم موجودة ما دامت المجتمعات البشرية موجودة. وكلما تقدمت المجتمعات وتزايدت علاقات الأفراد، تنوعت الجرائم والأعمال المخالفة. وعليه لا بد من وجود مؤسسة تعين الأعمال المفسدة وعقوباتها حسب الأوضاع والأحوال والزمان والمكان. وبما أن الإسلام دين صالح لكل زمان ومكان، فلا بد أن تكون أحكامه مواكبة للعصر. فإذا كان الشرع قد عيّن عقوبات الحد والقصاص والدية والتعزير بالنسبة للجرائم التي كانت موجودة زمان التشريع، فليس من المعقول أن تبقى عناوين الجرائم محصورة في تلك التي ذكرها الشرع. وعليه فحتى يكون الإسلام مواكباً ومتماشياً مع الزمان والتطور، فلا بد من التشريع المتناسب مع الزمان. فتطور ونمو المجتمعات، والذي يؤدي إلى تنوع الجرائم التي لا تنطوي تحت العناوين التي وجدت في بدايات النظام والحكومة الإسلامية، يجعل من الضروري البحث عن قاعدة تشمل وتواكب تغيرات العصر. وهذه القاعدة هي (التعزير بما يراه الحاكم). فكل عمل يضر بمصالح المسلمين، يجب على الحاكم المسلم أن يعين عقوبة له، وهذا ما يتعارض مع قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) إذ على الحاكم المسلم أن يعين الأعمال الموجبة للعقوبة قبل معاقبة الناس عليها. لذا فما العمل إذا تكافأت أدلة الطرفين القائلين بالقاعدتين السابقتين؟

أولاً: إن هذه الحالة من مصاديق الاحتياط في عدم تنفيذ العقوبة، وبما أن الأصل أن أي شكل لتعذيب الآخرين ممنوع وحرام، إلا إذا أقيم الدليل الشرعي المسلّم على جوازہ، فعليه، إذا افترض عدم وجود الدليل الشرعي المسلّم، فلا شك أن الحاكم لن يسمح بتنفيذ العقوبة. ثانياً في حالة الشك في شخص المرتكب، يطبق أصل البراءة. ثالثاً في ما إذا كان الحاكم مكلفاً بتنفيذ العقوبة أم لا، فالأصل براءة الذمة من وجوب تنفيذ العقوبة. ومن خلال مجموع الاستدلالات

التي عمل بها في النظام الإسلامي، فإن أمر تعيين نوع الجريمة وميزان العقوبة. وفي الجرائم المستلزمة للحد، إعلان الشارح وتنفيذ العقوبة. يقع على عاتق الحاكم الإسلامي، وهو في وقتنا الحالي السلطة التشريعية، وليس القائمون على القضاء المكلفون بالمعاينة على أساس القرارات التي أعلنت مسبقاً من قبل السلطة التشريعية. وفي حال عدم وجود نص قانوني أو سكوته أو نقصه، يطبق أصل البراءة الذي أكدت عليه المادة ٣٧ من الدستور.

استنتاجات

نظراً إلى روح الدستور ولزوم تدوين القوانين وإعلانها ونشرها على الناس، وصراحة المواد من ٣٢ إلى ٣٩ والمادة ١٦٩ والفقرة ٤ من المادة ١٥٦ من الدستور، ولزوم رعاية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والذي انضمت إليه الحكومة الإيرانية على أساس قانون سنة ١٩٥٩م، والأصول المسلمة للقانون الإسلامي، ومنها أصل الإباحة وأصل البراءة وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، والآيات والروايات المؤيدة للأصول المذكورة، والتي أشير إليها في البحث، فإن مبدأ شرعية وقانونية الجريمة والعقاب قد تم قبوله في قانون إيران. وعليه لا يستطيع المشرع أن يدون ويصادق على قوانين عادية مخالفة لهذا المبدأ. على أن الرجوع إلى المصادر الفقهية والفتاوى التي غالباً ما تكون باللغة العربية، ومؤداها عدم رعاية المادة ١٥ من الدستور، مخالف لمصلحة المجتمع والحقوق والحريات الفردية، ولا يستطيع المشرع أن يلزم الناس بالرجوع إلى المصادر المذكورة، بل عليه أن يحصي الأعمال المنوعة في قائمة للجرائم، معيها عقوباتها قبل أن ينشرها على الملأ، وإلا اعتبر متعاسفاً عن أداء واجبه.

نظراً لعدم اشتراط الاجتهاد في القضاة للضرورة، وأن تعيين العقوبة من صلاحيات الحكومة الإسلامية والي المسلمين، فإن إعطاء الصلاحيات إلى القضاة المأذونين، والتي تتجاوز المسموح به دستورياً، يؤدي إلى صدور آراء متهافئة، وهذا ما يتعارض مع فلسفة تشكيل السلطة القضائية الهادفة إلى إيجاد آراء وأحكام واحدة وتنفيذ وتطبيق العدالة، كما يتناقض مع الأصول الفقهية المسلمة وصراحة وفحوى مواد الدستور المختلفة. لذا، فإن المادة ٢٩ من قانون تشكيل المحاكم الجزائية ١ و ٢ والمادة ٨ من قانون تشكيل المحاكم العامة والثورة مخالفتان للدستور في نصوصهما المتعلقة بإعطاء مثل هذه الصلاحيات. وفي رأي آخر لمجلس صيانة الدستور الذي قال لدى مناقشة المادة ٢ من مشروع إلحاق محاكم الثورة بوزارة العدل: «إن المشروع المذكور الذي يسمح لمحاكم الثورة بالرجوع إلى تحرير الوسيلة للإمام (ره) والحكم بناء عليه، يعد مغايراً للدستور، لأن كتاب تحرير الوسيلة باللغة العربية، وطبقاً للمادة ١٥ من الدستور «فإن اللغة الرسمية للدولة هي الفارسية، وعليه يجب أن تكون النصوص الرسمية باللغة الفارسية»^(٢٧). لذا فإن المواد السابقة تحتاج إلى دراسة وتعديل، بحيث تتضمن رعاية مبدأ شرعية الجريمة والعقاب.

- (١) محسن، مرتضي: **كليات قانون العقوبات**، الجامعة الوطنية، ١٩٧٧، ج ١، ص ١٣٩، ١٤٣.
- ٣٢٠، ٣١٧، ٢٩٧، ١٤٥.
- (٢) قاضي، أبو الفضل: **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، جامعة طهران، ١٩٩٤، ج ١، ص ٤٢٧، ٣٢٧.
- (٣) قرباني، زين العابدين: **الإسلام و حقوق الإنسان**، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٩٤، ص ٨٦، ٨٥، ٧٨.
- (٤) بكاري، سزار: **رسالة الجرائم والعقوبات**، ترجمة محمد علي اردبيلي، جامعة الشهيد بهشتي، ١٩٩٠، ص ٤١.
- (٥) صالح، علي باشا: **تاريخ القانون**، جامعة طهران، ص ٩٢-٩٤.
- (٦) حكيمي، محمود: **تاريخ حضارة العالم**، شركة دار النشر المساهمة، ١٩٩٣، ج ١، ص ٣٤.
- (٧) دورانت، ويل: **تاريخ الحضارة**، ترجمة احمد آرام وآخرين، اقبال، ١٩٥٩-١٩٧٠، ج ١، ص ٢٣ و ٥١، ج ٢، ص ٤٧٤، ج ٨، ص ٣٠٦، ج ١٧، ص ٣٥، ج ٧، ص ٣٩.
- (٨) القهوجي، عبدالقادر علي: **قانون العقوبات**، القسم العام، بيروت، ١٩٨٨، ص ٤٢.
- (٩) حجتى كرماني، علي: **سير القضاء في مراحل التاريخ المختلفة**، مؤسسة نشر مشعل الطالب، ١٩٩١، ص ٢٠.
- (١٠) راوندي، مرتضي: **سير القانون والعدالة في ايران**، مكتبة بابل، ١٣٨٠، ص ١٥.
- (١١) دامغاني، محمد تقى: **مئة عام قبل هذا**، نشر شبكير، ١٩٧٩، ص ١٨.
- (١٢) دهخدا، علي اكبر: **معجم لغة دهخدا**، جامعة طهران.
- (١٣) عبدالناصر، جمال: **موسوعة الفقه الاسلامي**، مؤسسة الفقه الاسلامي، مؤسسة المفيد، لبنان، ج ١١، ص ٢٦٩.
- (١٤) قاضي، أبو الفضل: **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، جامعة طهران، ج ١، ص ٤٢٧.
- (١٥) مشروح مباحثات مجلس المناقشة النهائية للدستور، الادارة العامة للشؤون الثقافية والعلاقات العامة لمجلس الشورى الاسلامي / ج ١، ص ٧٥١، ج ٣، ص ١٨٢٢.
- (١٦) معرفت، سيد هادي: **بحث في التعزيرات**، مجلة نقابة المحامين، العدد ١٤٦-١٤٧، ص ٥٧.
- (١٧) جعفري، محمد جعفر: **مقدمة عامة في علم القانون**، نقلاً عن ابن حزم الاندلسي، ص ٣٩.
- (١٨) حاجي نوري: **مستدرك الوسائل**، ج ١٨، ص ٢٩، ٦١، ١٣٨، ١٤٧، ١٥٦، ١٩٥.
- (١٩) العاملي، الحر: **وسائل الشيعة**، ج ١٨، ص ٣٠٩، ٣٦٣، ٣٦٦، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٨.
- (٢٠) الطوسي، أبو جعفر: **المبسوط في فقه الامامية**، ج ٨، ص ٦٩.
- (٢١) أبو الصلاح الحلبي: **الكافي في الفقه**، ص ٤١٦.
- (٢٢) الحلبي، ابن ادريس: **السرائر**، الينابيع، ج ٢٣، ص ٢٩٦.
- (٢٣) التنجفي، محمد حسن: **جواهر الكلام**، ج ٤١، ص ٤٤٨ و ٦٢٨.

المصادر:

- (٢٤) الحلبي، العلامة: مختلف الشيعة، ص ٧٦١ و ٧٧٠.
- (٢٥) الشيخ المفيد: المقنعة، ص ١٣٠، باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، مسألة ٢٥، نقلًا عن وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٢٢٨.
- (٢٦) شهري، غلام رضا. ستوده، سروش: نظريات الادارة القانونية للسلطة القضائية في المسائل الجزائية، الجريدة الرسمية، ١٩٩٥.
- (٢٧) مهرور، حسين: سيرة التعزيرات، نقابة المحامين، العدد ١٤٨-١٤٩، ص ٤١-٤٨.
- (٢٨) مشكيني، علي: الرسائل الجديدة، تلخيص لقرائد الاصول، المكتبة الاسلامية الكبرى، ١٣٩٧ هـ.ق، ص ١٤٩-١٦٨.
- (٢٩) آخوند خراساني، محمد كاظم: كفاية الاصول، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٩ هـ.ق، ص ٣٣٩-٣٤٣.
- (٣٠) مرعشي، محمد حسن: ضرورة وجود القانون وسيادته في الحياة الاجتماعية، جامعة الثورة، عدد ١٠٥، ص ٢٩.
- (٣١) طبرسي، ابو علي فضل بن حسن: تفسير مجمع البيان، المكتبة العلمية الاسلامية، ج ٣، ص ٢٥.
- (٣٢) الموسوي الخميني، سيد روح الله: تهذيب الاصول، تقرير الشيخ جعفر سبحاني، مؤسسة اسماعيليان، ج ٢، ص ٢٠٧-٢٠٩.
- (٣٣) الشيخ الصدوق: الخصال، ج ٢٠، ص ٤١٧.
- (٣٤) خوانساري، سيد احمد: جامع المدارك، ج ٧، ص ١١٨.
- (٣٥) الشهيد الاول: القواعد والفوائد، ج ٢، ص ١٤٣، قاعدة ٢٠٤.

العولمة والسيادة القومية لإيران: تحديات التساوق**

تركز هذه المقالة على تحديات إيران في وجه عملية العولمة. ويحاول الكاتب اختبار تعارض أو توافق العولمة مع السيادة القومية لإيران. وهو يعتقد أن أسس الدستور، وطبيعة النظام السياسي، والتجربة التاريخية السلبية لإيران في التفاعل مع الغرب تمثل العوائق المساهمة لقبول تأثير العولمة من جانب النخب السياسية الإيرانية. ويجادل المؤلف بأن النقطة المثيرة للاهتمام في تاريخ إيران هي تواصل المواقف والسلوك في مجالات متعددة، بما في ذلك الحقل السياسي، وأنه من دون الاهتمام بعمليات تواصل كهذه، لن يستقيم فهم الصراعات الحالية بين إيران والغرب. وهو يستنتج أنه ما لم تتمكن النخب من بلوغ منهج للتكيف الفاعل، فإن التضاؤم حيال آثار العولمة في السيادة القومية الإيرانية سيدوم. ومن جهة ثانية، فإن الأنظمة السياسية في إيران ظلت كياناً آمناً بدلاً من أن تكون كياناً سياسياً أو اقتصادياً. وهكذا، فإن استشرافها للتطورات السياسية في العالم يتم من هذا المنظار.

تهدف هذه الدراسة إلى تقصي واقتراح استراتيجيات حول طبيعة تفاعل الجمهورية الإسلامية في إيران مع عملية العولمة؛ المفهوم الذي أصبح أهم عنصر في تحديد طبيعة العلاقات الدولية، والاقتصاد السياسي الدولي، والعلاقات بين الحكومات.

ليست الدول الصناعية وحدها، وإنما أيضاً تلك التي تحولت إلى صناعية حديثاً، بدأت تعتبر فكرة العولمة التحدي الجديد الذي يواجه رجال الدولة والمخططين وعلماء الاجتماع. وتحمل العولمة معانٍ مختلفة للدول والمناطق المتعددة في النظام العالمي. وهكذا، فكل دولة تعرف استراتيجيتها التكيفية (أو الاستراتيجية اللا تكيفية أو التكيفية إلى حد ما، في هذا الإطار) مع العولمة بحسب ظروفها الاقتصادية الخاصة، ومدى مأسسة أسسها الاقتصادية

* أستاذ مساعد في العلوم السياسية في جامعة الشهيد بهشتي (الوطنية). طهران.

** هذا البحث هو القسم الأول من دراسة من ثلاثة أقسام.

والسياسية، وأيضاً غنى تراثها الثقافي، على أن الجمهورية الإسلامية بحاجة، نظراً إلى ظروفها الثقافية المحددة، وطبيعة نظامها السياسي، وخلفيتها التاريخية، إلى فهم ظاهرة العولمة بتدقيق نظامي، ومن ثم أن تضع نموذجاً أيديولوجياً وعملياً موسعاً للتكيف (أو عدم التكيف) مع فكرة العولمة الواسعة الانتشار.

إن السؤال الرئيس الذي يطرحه هذا البحث هو: هل تتعارض العولمة مع السيادة القومية للجمهورية الإسلامية الإيرانية أم أن هناك أسساً للتفاعل معها؟ الافتراض الأساسي لهذه الدراسة البحثية هو أن تجربة إيران مع الغرب في القرنين الماضيين تمثل العقبة الأبرز بالنسبة إلى تفاعل إيران مع العولمة. أما الافتراض الثاني المقدم هنا، فهو أنه ما دامت المطالب المقدمة إلى الجمهورية الإسلامية في إيران من المجتمع الدولي ذات مظهر قهري (رافض للتنازل أو المساومة) مرتبط بها، فإن التعارض الحالي سيظل سائداً.

يتضمن البحث أيضاً ثلاث فرضيات:

المظاهر الاقتصادية والثقافية للعولمة، مقارنة بمظاهرها السياسية، سيكون لها أثر في نمو الدول بخطى أسرع؛

المفاهيم الدستورية وطبيعة النظام السياسي، والتجارب التاريخية السلبية لإيران مع الغرب تضع كثيرًا من القيود أمام هذا البلد لجهة قبول المظاهر الثقافية والسياسية للعولمة. إذ إن إيران لا تستطيع استغلال المكاسب الاقتصادية للعولمة إلا إذا تم حل تناقضاتها الثقافية والسياسية مع العالم. وإجمالاً، تواجه إيران، في ظل الظروف الداخلية الحالية، مشكلات إدارية وبنوية وتنموية وثقافية، فضلاً عن عملية صنع قرار غير فاعلة بسبب الصراع على السلطة عندما يتعلق الأمر بتحقيق سلام قابل للحياة بين الجمهورية الإسلامية الإيرانية والنظام الدولي لجهة السياسة والأمن، وتوازن معقول ضمن المجالات الثقافية، وأيضاً تطبيق واستثمار المظاهر الاقتصادية للعولمة لمصلحتها؛

مطلوب تغيير جدي ويمكن أبقاؤه في الحقول الطارئة الثلاثة التالية للحد من نقاط ضعف الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ما يسمح لها بالإفادة من فرص وتسهيلات العولمة، وخصوصاً المظاهر الاقتصادية:

1. تعزيز المقدمات المنطقية الثقافية وتدعيم الهوية القومية؛

ب. إنشاء استقرار سياسي من خلال حكومة الاختيار Meritocracy ووضع ثقة الدولة وبنية السلطة في الطبقتين المتعلمة والمهنية وأولئك الذين لديهم الموارد للقيام باستثمارات في المجتمع، وبذلك يتم إضعاف الشعبوية؛

ج. صيانة إجماع أيديولوجي وعملي في أوساط النخب السياسية في سياق تبني استراتيجية قومية.

يتألف هذا البحث من ثلاثة أقسام، يحلّل الأول تجارب إيران مع الغرب، والنتائج الثقافية والسياسية في المئتي عام الماضية. ويركز القسم الثاني على العولة والسيادة القومية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، فيما يناقش القسم الثالث الخيارات المتوافرة لإيران في ما يتعلق بظروفها المحلية والدولية من خلال الآراء المقدمة في القسمين السابقين من الدراسة.

تم استخدام ثلاثة مستويات تحليل مختلفة بطريقة متداخلة في هذه الدراسة لاستقصاء السؤال الرئيسي ومعالجة الفرضية:

الذرائع والمعتقدات الاجتماعية للنخب السياسية؛

البنية الاجتماعية - السياسية المحلية؛

العولة كعصر جديد للرأسمالية شكلت بنية النفوذ والثراء للنظام السياسي الحالي.

يساعد المستويان الأولان في فهم تاريخي تخطيطي لمسائل إيران، فيما يقودنا المستوى الثالث إلى نظرة معمقة للبيئة الدولية التي تعمل فيها إيران. وتتضمن المفاهيم الأساسية لهذا البحث العولة والتماسك الداخلي والتفاعل مع الغرب والرأسمالية، والطبقات الاجتماعية التي تنتمي إليها النخب السياسية، ومصادر الشرعية. ويقدم القسم الأول استدلالاً واستنتاجات من وثائق تاريخية، ويراجع أيضاً وثائق تاريخ إيران غير المدون. ويناقش القسم الثاني نظرية البنية الداخلية والطبقات الاجتماعية التي تنتمي إليها النخب السياسية. كما يقدم حقائق وأرقاماً موجودة حول اقتصاد إيران. ويتبنى القسم الثالث نظرية بيتر أيفانز كإجراء للاستنتاج النظري بالنسبة إلى طبيعة التفاعل بين دول العالم الثالث والغرب (بما في ذلك الدول والشركات المتعددة القومية).

أفكار وتجارب إيران في التفاعل مع النظام العالمي

إن إنهاء الدولة الصفوية في إيران، أصبحت إحدى أهم المناقشات السياسية والأيديولوجية بين الإيرانيين هي كيفية مواجهة التفاعل أو الصراع مع الغرب. وإذا ما اعتبرت العولة شكلاً من أشكال التفاعل أو تعزيز منهج اللاعنّف بما ينتج سلسلة من الميزات الإيجابية متعددة الطرف بين دولة وبيئتها الخارجية، فإن تاريخ التغيرات والتطورات في إيران يصور بشكل ساحق المواجهة والمعارضة والتناقض مع الغرب أو التبعية له بدءاً من العصر الصفوي الذي يمثل معلماً لقيام وفتح النصف الغربي للكرة الأرضية لانهاء العالم. ولا يستطيع المرء ملاحظة أي سجل لتفاعل إيران وتعايشها مع الغرب بطريقة تفتح ميزات إيجابية متبادلة. فقد

كانت مسألة الغرب حاسمة جداً في التوجهات والمضامين وجدول الأعمال السياسية والاقتصادية والثقافية للبلاد لدرجة أنها تبرز بصفتها المسألة الأساسية التي لا يناقشها أي من التغيرات في التاريخ الإيراني المعاصر. وقد قدمت العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية مع الغرب الذريعة لبروز حركات أيديولوجية ومنظمات سياسية، والتلافات فلسفية واجتماعية، ولتوزيع النفوذ والثروة واستغلال الموارد الطبيعية. وفي كلا العصرين القاجاري والبهلوي وسنوات ما بعد الثورة الإسلامية، كان الموضوع ومصالح الغرب نور مهم في كل شؤون إيران المحلية والدولية. واقتبس مقولة كانت حول ملاقات إيران للحضارة الغربية باعتبارها أبرز مسألة ثقافية في التاريخ الإيراني بعد اعتناق البلاد للإسلام^(١).

رغم أن حروب إيران وروسيا ومعاهدات غولستان وتركمانشاي هزت النخب والمفكرين الإيرانيين بقوة على نحو خطير، فإن البؤرة الخطرة والمعوقة في تاريخ التغيرات في إيران كانت فشل البلد في تحقيق إجماع صلب وفلسفي في إدارته الموسعة وتوجهه. وفي قلب أزمة اللاجماع هذه جثمت البيئة الدولية والغرب لجهة أن النزعات الاجتماعية والأيدولوجية والسياسية في إيران لم تر مصالح متشابهة في التعاون أو عدم التعاون مع الغرب. وعندما تعرض الإيرانيون لفصول متعاقبة من الهزيمة، بدأوا يفكرون في وسائل حديثة وعلمية لإدارة وتنظيم الدولة. وتمثل المحرك الذي دفع هذا التغيير في هذه الفترة في أمير ورئيسي وزراء وعدد من السفراء^(٢).

إن أي تغيير سطحي أو جوهري يؤدي إلى اختلاف ضمن قطاعات المجتمع. فعلى سبيل المثال، عندما استلهم رئيس الوزراء عباس ميرزا من العثمانيين والروس، وغَيَّر لباس الجنود، قيل إن رئيس الحكومة قد جعل الجنود المسلمين يرتدون ملابس الكفار^(٣). على أن أحد العوامل المهمة لفهم مسائل إيران هو إدراك السبب الذي جعل التوصل إلى إجماع مشكلة ضخمة دائماً في تنظيم واستقدام التغيير في إيران. وعلى النقيض من ذلك، أفاد الغربيون واليابانيون من صنع القرار المرتكز على تعزيز طبقات العامة.

ثمة مثال آخر لا يزال سائداً اليوم هو كيفية التعامل برية مع الإيرانيين الذين تلقوا تعليمهم في الغرب. وقد ساد هذا التعامل منذ الأيام الأولى لعودة الإيرانيين المتعلمين من الغرب، إلى حد أن مجد الملك كان يصفهم بـ«النعام الإيراني»^(٤). ويبدو أن جذور هذه الريبة كانت أقل في الاختلافات الأيدولوجية، وتأكدت في صراع السلطة والتموضع الاجتماعي. ولطالما كانت هناك مشكلة جذرية ومفارقة خطيرة بين القوى الموجودة والمعسكرات النافذة في التاريخ الإيراني الحديث. فقد شكلت مسألة كيفية التفاعل مع الغرب دائماً المسألة الأكثر أهمية في روسيا والصين والشرق الأقصى، وفي أنحاء الشرق الأوسط.

عموماً شهد القرنان الأخيران رد فعل تجاه الغرب من جانب معظم الدول خارج أوروبا الغربية وأميركا الشمالية. وحددت بعض الدول، كاليابان، سريعاً موقعها في النموذج العالمي الحاكم، فيما انضمت أخرى في آسيا، كماليزيا وكوريا الجنوبية وسنغافورة، إلى هذا الاتجاه باعتداد بالنفس وبحزم بعد الحرب العالمية الثانية. أما البعض الآخر، كالصين، فقد قرر أخيراً أن يكون جزءاً من هذا النموذج فقط بعد أن دفع ثمناً باهظاً تمثل في كثير من المصعود والهبوط السياسي الداخلي. وكانت إيران من بين تلك الدول الجديدة بالدراسة، والتي لم تتوصل إلى قرار ثابت وشامل ومأسس في المئة عام الماضية تقريباً، وهي لا تزال متهمكة في رد الفعل. على أنه إذا لم تحل مسألة المجتمع الدولي والغرب في عقول الشعب ودوائر السلطة، فإن آلية العمل والتفاعل مع عملية العولمة ستظل غير واضحة^(٩).

فيما كانت بعض النخب والسياسيين يسعون لتحقيق تغيير نوعي وتعزيز الحداثة خلال العهد القاجاري، كان النظام الفاسد وغير الفاعل والرجعي سياسياً، والإساءات، والتطبيق الخاطيء تعرقل أي عمل شامل وجدي للحياة. وحاول الميرزا حسين خان سياه سالار، الذي كان سائقاً قد خدم كسفير في اسطنبول، حاول إجراء تغيير جذري خلال رئاسته للوزراء لدرجة أن سبعينات القرن التاسع عشر في إيران باتت تعرف بعض الإصلاح. وعندما أصبحت النخبة وحاشية الملك مهتمة بالتنمية، تم تقديم المساعدة المالية لتعزيز التكنولوجيا والمنشآت الحديثة. بيد أن كثيراً من هذه العمليات طبق بأسوأ طريقة ممكنة. وفيما رسخ اليابانيون قواعد صناعية من خلال استثمار خلاقيتهم ومثابرتهم، لجأت النخبة السياسية في إيران، بهدي من الحكم القاجاري الفاسد المركز، إلى عقود وصفقات كانت أبعد ما يمكن عن التغيير.

نظرياً، تعتبر بنية الدولة وملبعية النظام السياسي في العالم الثالث والدول النامية من بين الأسباب الرئيسية لتوجيه وتشكيل نوع التفاعل مع الغرب. فخلال عهد ناصر الدين شاه قاجار، تم منح البريطانيين ترخيص لتأسيس خط تلغراف في طول البلاد وعرضها. وقد استخدمت مؤسسات الدولة هذا النظام البريطاني، الأمر الذي وضع كل معلوماتها السرية في تصرف البريطانيين، وبذلك عبّد الإيرانيون الطريق أمام التسلل والتدخل الاجنبيين^(١٠). بعجالة أخرى، لم يكن المرداء والنخب المحليون يسعون للعثور على سبل ووسائل لتأمين المصلحة الوطنية للبلاد. وفيما حفظ اليابانيون ثقافتهم، وبذلك استطاعوا مركزة التكنولوجيا الاجنبية، كان من نتائج التسلل الاجنبي في إيران أن العلوم والتكنولوجيا والمعرفة الداخلة أثارت شكوكاً في الغرب تبعها بروز راديكالية. سواء كانت ماركسية أو دينية. سعت محاربة الكولونيالية ووجود الاجانب في البلاد، وأسهمت في استمرارية الملكية الاستبدادية.

تميزت أيام تربع ناصر الدين شاه على العرش بأنها عهد بارز لجهة التعامل مع الغرب

وتشكل نزعة أيديولوجية لدى الإيرانيين تجاه الغرب وأوروبا. فقد توجهت الحكومة آنذاك إلى الأجانب لحل مسألة عجز موازنتها. طبعاً، كان الغرب أكثر من متحمس لتقديم العون مقابل الامتيازات التي اكتسبها في إيران. ويقول أحد الكتاب إنه بما أن الحكومة كانت في حاجة إلى المال، وبما أن سفريات الملك إلى أوروبا كانت مكلفة، فقد جاء مصرفيون إلى إيران وقدموا قروضاً مقابل حقوق حصريّة. فعلى سبيل المثال، مُنح المصرفي البريطاني رويتر ترخيصاً عام ١٨٧٧ لم يسمع بمثله من قبل في سائر أنحاء العالم حتى ذلك الحين: احتكار حصري لسكك الحديد، وتنقيب المناجم، واستغلال أحراج الدولة وتأسيس مصارف... والذي من خلاله كل موارد البلاد الاقتصادية في أيدي الأجانب. وفي النهاية، كانت الديبلوماسية الروسية هي التي واجهت هذا الاحتكار، وأثارت رجال الدولة ضد قرار الملك، ونتيجة لذلك، شعر البريطانيون أن من الحكمة التدخل ونسوا أمر هذا الاحتكار.

إثر المرحلة الثالثة التي قام بها الملك إلى أوروبا، خطرت له فكرة منع احتكار التبغ للبريطانيين. وكان الميجور تالبون هو من تمكن من دفع الرشى لنيل هذا الاحتكار ومبيعاته داخل البلاد وخارجها. طبعاً، كان هناك احتجاجات وثورات في طهران ومدن أخرى، مما أوجد تجانساً ووباً بين رجال الدين والتجار. وقد انتهت المسألة برمتها أخيراً في أعقاب صدور حكم ديني^(٧).

كانت طبيعة النظام السياسي في إيران تقوم على النفعية، وحرية التصرف، وجدول الأولويات، وكان الحق والمهمة الحصرية لشخص واحد فقط هو الملك. وهو بدوره كان يحدد هذه المهمات لجهة السعي لتحقيق متع الحياة. وبما أن أولوية التغيير والتقدم خلال ولايتي رئيسي الوزراء عباس ميرزا وأمير كبير تعارضت مع مصالح حاشية الملك خلال الفوضى في النظامين السياسي والاقتصادي، لم يكن ممكناً تقدم الإصلاحات كأولوية قومية، كانت المسألة هي هل أن دولة مهتمة عملياً برؤية تغيير وتقدم على أساس منطقي موحد أم لا؟ لم يحدث بديل كهذا في الدولة الإيرانية قط منذ انهيار الدولة الصفوية. إذ إن الإجماع الذي أحرزه اليابانيون عام ١٨٧٠، والصينيون بعد ذلك بقرن عام ١٩٧٠ ينبغي أن يتحقق في إيران، فهي البلد الوحيد المركب والبالغ القدم الذي يفتقد هذه النزعة العامة. وقد أدت الحالة القاجارية وغياب نظام حكم متماسك إلى انبثاق اتجاهات أيديولوجية معينة كانت، بحسب من أعمها الخاصة، تحاول تخليص البلاد من الاستبداد واستقدام التقدم. فقد عبت الدولة القاجارية الفاسدة والعاجزة الطريق أمام تغفل أجنبي متعدد الأوجه والتنافس بين القوى العظمى. ولم يجلب ذلك الحضور الأجنبي سوى المزيد من التبعية والشك في طبيعة الغرب بسبب انقسامات الحكومة المركزية ولاعقليتها. على أن النقطة الجديرة بالذكر هنا هي أن الغرب لا يلتزم الأخلاق عندما يتعلق الأمر بالسياسة والاقتصاد. وهكذا لم يكن يفترض به أن يتصرف

في إيران على أساس دستور من الأخلاق. وهذا بالضبط سبب تمكن اليابان من الإفادة من الغرب وتحولها إلى دولة صناعية بسبب التماسك ضمن دولتها الحاكمة، وكذلك الطبيعة الأيديولوجية لنظامها السياسي، والإجماع لدى نخبتها السياسية.

رغم أن الممارسة الغربية كانت عموماً سلبية في إيران، فإن النتائج لم تكن من فعل الغرب فحسب، بل إن عدم الانتظام المحلي للبلاد تسبب بحالة الأحداث. ولو توحد رجال ناصر الدين شاه مع أمير كبير ونجم عن ذلك دولة أكثر تماسكاً لكانوا تعاملوا مع المؤامرات الروسية والبريطانية بطريقة أفضل بكثير. وفي ظل الظروف الحالية، لا تحتم العولة تقديم معاملة ممتازة الضيافة للدول، بل هي تتعلق بالظروف المحلية وترتيب الأحداث، ما يحدد إلى أي مدى يمكنهم الاستفادة من الظروف الدولية.

إن دولة حديثة يحكمها المذهب العملي وتتمتع بإدارة عقلانية وفاعلة أساسها العمل، تستطيع بالتأكيد الاستفادة أكثر من النموذج الجديد للعولة، والاتجاه نحو الصناعة والثورة التكنولوجية. إن تقليد الحداثة في الدولة لم يتشكل قط بمداه الفاعل والموسع في إيران ما بعد الصفوية. وعلى الرغم من أن دور الأفراد وجماعات الضغط، ومعتقدات ومصالح الأفراد البارزين لا يمكن تجاهلها في أي دولة، فإن المسألة الرئيسية هي الدرجة والمستوى اللذان يمكن بهما لهذه المتغيرات التأثير في صنع القرار العقلاني في دولة ما. ففي كل من المملكتين القاجارية والبهلوية، شاركت مجموعة كبيرة من الأمراء وأقارب الملك في الحكم من دون أن يكون لهم موقع رسمي في هرمية الدولة. وفي الواقع، فإن المهنة والفن والصناعة المعقدة لإدارة الدولة بكل مواصفاتها الحديثة والمصنفة، والتي هي متجانسة مع التغيرات العالية، لم تحدث في إيران. ويقول أحد الكتاب «كان تعليم وتربية الأمراء وحكام المستقبل إحدى أخطر المؤسسات القديمة في النظام السياسي لإيران، والذي كان يمكن ضمانه من خلال استمرارية النظام السياسي في البلاد... بيد أن دكتاتورية الملوك المتسلطين تسببت بجعل جميع الأمراء وأعضاء الأسرة الملكية محجوزين بطريقة أو بأخرى ضمن حريم الملك كي لا يمثلوا أي تهديد للملك»^(٨). ويقتبس الكاتب نفسه من جان تشاردان «بأي نوع من الخبرة والكفاية يمكن لهؤلاء الملوك الإيرانيين الذين لم يروا أي مكان قط ولم تتسن لهم أي فرصة لتطوير فهمهم، أن يتعلموا شيئاً ما عن العالم من حولهم ليحكموا البلاد؟ لقد وصل هؤلاء الملوك الشبان إلى هذا العالم بطريقة معينة كما لو أنهم هبطوا من السماء. ول سوء الحظ، فإن أولئك المعتادين على المدح المفرط للملك، سواء تصرفوا بشكل صحيح أو خاطئ، كانوا فعلياً يحيطون بهم. وليس مفاجئاً على الإطلاق أن هؤلاء الملوك سقطوا أمام الإغراءات وتصرفوا بظلم»^(٩). وكما أن الدرجة التي يحملها الفرد من الفهم والثقة بالنفس، وصنع القرار، والتسامح، والصبر والدقة تحدد كيف سيتعامل مع التحديات الخارجية، فإن مستوى أرفع من الفاعلية والدقة وتوحد

قوي لدى النظام السياسي من الداخل، سيجعله أنجح في مواجهة التحديات الدولية الكبرى.

بعد أربعة أشهر فقط من بدء عهد ناصر الدين شاه ورئاسة حكومة أمير كبير، كتب مبعوث بريطاني في تقريره أن للملك ثقة كاملة بأمير كبير، إلا أن التخبية في البلاد هم أعداء أمير، وهم مستعدون لتنفيذ أية مؤامرة لجعل حياته صعبة^(٩٠). وأضاف أن والد الملك حاولت أخيراً إزالة هذه الدرجة من الثقة، لكن محاولتها باءت بالفشل. إلا أن نفوذ أمير كبير بدأ يتداعى عندما عطلت إجراءاته الإدارية من جانب حاشية الملك من جهة، والبريطانيين والروس من جهة أخرى. وتوقف ناصر الدين شاه، الذي لم يكن لديه ثبات في آرائه وكان يتردد في اتخاذ قراراته، توقف تدريجاً عن دعم أمير^(٩١).

تظهر قراءة مذكرات علام الدور الكبير للمسائل والخصومات الشخصية في عمليات صنع القرار لدى الملك البهلوي الثاني (آخر شاه في إيران). فالإيرانيون، بالدرجة الأولى، ضعفاء أمام تنحية مسألتهم ومصالحهم الشخصية لدى إصدار الأحكام والتحليلات، ذلك أنهم يكتسحون بفيض من المشاعر والعواطف والأحكام المسبقة، إذ إن المقياس المعياري الذي يستخدمه الإيرانيون لتقويم العديد من الظواهر هو الموقف أو الدرجة التي يمكن أن يستفيدوا منها هم أنفسهم أو الجماعة التي ينتمون إليها. وبحسب تعبير غلام حسين صديقي، فإن «العيب الأكبر فينا نحن الإيرانيين هو ظلمنا لدى إصدار الأحكام على الآخرين»^(٩٢). ويصور العدل في تقويم فرد أو ظاهرة نمو العقل والثقة بالنفس، وكذلك مدى استقلالية المرء عن الجور العام، وإلى أي درجة يعتمد على التفكير والحكمة والحسابات. إلا أن نظامنا التربوي وتربيتنا الأسرية، ونظامنا السياسي، وبنيتنا الاجتماعية لا تعزز هكذا عقلية.

تعود ممارسة الترجمة إلى العهد الذي كان فيه عباس ميرزا رئيساً للوزراء في إيران. وقد تمت فيه معظم الترجمات من الفرنسية إلى الفارسية، بما أن الفرنسية كانت تعتبر لغة حاشية الملك والارستقراطيين. وعزز إنشاء دور نشر مختلفة نشر الكتب والصحف، وراداً على التغييرات التي حصلت في إيران والتي تعزز من خلالها المذهب العقلي والتفكير، قال ناصر الدين شاه، «الأيام الغابرة قبل دخول صناعة الطباعة إلى إيران كانت أفضل، سيما وأن الناس لم يكونوا على هذا القدر من الاطلاع والتثور»^(٩٣).

سرعان ما شعر الملك القاجاري بأنه مهدد من جانب تنامي المعرفة، فأغلق كل الصحف من خلال إطلاق الرقابة. وهاجر المثقفون إلى خارج البلاد، وأصدروا صحفاً باللغة الفارسية في اسطنبول ولندن والقاهرة وكلكتا وبنكوكا^(٩٤). وقد تحولت كل من هذه الصحف إلى دائرة لإطلاق التحركات الأيديولوجية من أجل مستقبل إيران. ورغم أن الحكومة مثلت عقبة رئيسية دائمة أمام النمو والتطور في المئة وخمسين عاماً الأخيرة من التاريخ الإيراني، لم يكن

بمقدورها الحؤول دون تدفق السلع والأفكار الغربية إلى البلاد.

في الأيام الأولى من القرن العشرين، دخل إيران التصوير والسينما والأدب والسيارات والفلسفة الغربية، وقدر محدود من التكنولوجيا العسكرية، وبرزت رموز الحضارة الغربية في طهران ويوشهر وعبدان وساحل بحر قزوين (الذي كان محاذياً لروسيا). ولكن حالت مسالتان دون الفهم الصحيح والمركز ودون مأسسة التغيرات:

لم تشجع دوائر النفوذ هذه التغيرات سوى المستوى الذي لا يمكنها من تشكيل عقبة أمام نفوذها ومصالحها، بعبارة أخرى تعطيل الإبقاء على الوضع القائم:

لم تستطع الجماعات التي تعرضت لهذا الاستيراد للأفكار والمصنوعات الغربية تكريس تغيير وتسمية مؤسساتيين في إيران بسبب الفردية السلبية لدى الإيرانيين وعجزهم عن التوصل إلى إجماع.

إن انطواء اليابانيين وتماسكهم الحقيقي ودعمهم الاستثنائي بعضهم لبعض جعلهم لا يطبقون مزايا الغرب لأقصى الحدود فحسب، بل أيضاً يحفظون روابطهم ووحدةهم الثقافية والأيدولوجية. أما في إيران، فإن تاريخ الاستبداد، وكون الشاهات صانعي القرار المحوريين في المعادلات الاجتماعية - السياسية، وطبيعة البلاد القاسية، والظلم الاقتصادي أدت إلى انعدام الثقة وتنامي جنون إرتياب جماعي في أوساط الإيرانيين. ورغم حقيقة أن التسلط قد حكم شرق آسيا، فقد انتشر التسلسل الهرمي، والتنظيم، وحتى وظائف نجمت عن استمرارية العزة الفردية أمام المحاكم والدولة، فيما نظر الحكام في التاريخ الاستبدادي لإيران دوماً إلى الأفراد على أنهم عديمو القيمة ومجرد أدوات. وتمثل مذكرات النخبة خلال عهدي كلا الملكين البهلويين أدلة على الامتداد المثير لإهانة الأفراد وانعدام حقوق الإنسان. وقد أجرى عالم ياباني ذات مرة مقارنة بسيطة بين الإيرانيين ومواطنيه خلال ندوة عقدت في طهران؛ هذه المقارنة تظهر كيفية مقارنة الشعبين للمسائل الداخلية والخارجية. فقد شبه الأرز الإيراني بالشعب الإيراني، والأرز الياباني بشعب اليابان. فحبوب الأرز الإيراني كبيرة ومنفصلة إحداها عن الأخرى، فيما حبوب الأرز الياباني صغيرة وتلتصق إحداها بالأخرى. ويجادل أحد العلماء بأن أحد الأسباب وراء هذا القرار من الفرد، والذي هو متجذر في الثقافة الإيرانية، هو تنامي التصوف الإيراني، ويؤكد أن صرخة نفيير التصوف هي تنافر مع الفردية: تكامل الفرد في مجموعة و«أنا» في «نحن». ويشير أيضاً إلى أن^(٩) التصوف الإيراني يشتمل ويتضمن التنوع والانفصالات ويظل على أمل تحقيق الوحدة. ليس ثمة مجال للفرد في هذه الرحلات التي تهدف إلى التكامل: تكامل الأنهار والجداول في البحار ونقاط الماء في المحيطات. لم يكن هذا الشعاع محصوراً في التراث فحسب. فأهل الحداثة عندنا، أي

اليساريون، كانوا ينشدون أناشيد حول نقاط الماء التي تبلغ البحار، ويفرون من كونهم نقاط ماء. وعلى النقيض من ذلك، تريد النظرة الحديثة تقديم نفسها من خلال كونها نقطة والاحتفاظ بهويتها «النقطة». الروايات هي أوصاف للنقاط، ورغم أننا نكتب الروايات في إيران منذ عصور، لم نتمكن من مأسسة الروايات لأننا نفر من النقاط ونفكر دائماً بالبحر.

رغم تنامي رموز الغرب والمذهب العقلاني الغربي في العصر القاجاري، وانتشار السلع والأفكار الأوروبية والروسية على نطاق واسع في إيران، لم يتكرس الإجماع النظري. وكانت الممارسة القاجارية الإجمالية مجرد رد فعل خلال محاولة حفظ رأسها. وقد قطن معظم الناس في المناطق الريفية بعيداً من الحقائق العالمية، فيما انهمك ملوك القاجاريين في انفاق معظم طاقتهم في الصراعات مع الحركات السياسية المعارضة. وبخلاف اليابان، حيث اعتمدت الحكومة نفسها، عبر ضغط من المجتمع. الطاقة المطلوبة للتغيير والافادة من الغرب، وبذلك أصبحت دولة صناعية في القرن العشرين، فشلت إيران في فهم موقعها تجاه التغييرات الإقليمية والدولية خلال العصر القاجاري في القرن التاسع عشر الذي يسم الفترة الأهم في تأسيس وانتقال حضارة الغرب.

لقد انخرط الملك البهلوي الأول في تجديد دولة إيران من خلال درجة من القوة والإكراه، وبهذا كان مختلفاً إلى حد بارز عن السلالة القاجارية. وكان هذا التغيير ذا حدود مشتركة مع الاستقلال في مصر عام ١٩٢٠ وتأسيس الجمهورية التركية عام ١٩٢٤. فقد تحولت تركيا إلى مثال يحتذى للنخبة البهلوية. وقد أمكن ملاحظة ذلك التأثير في الجهاز القضائي والنظام التربوي والإدارة والجيش والحياة الأكاديمية في البلاد. وقد أخذ الأساس المنطقي والبنية التحتية وراء هذه المؤسسات من أتاتورك الذي كان قد اتخذ من الغرب مثلاً أعلى له.

أذن عهد رضا شاه بهلوي ببدء تغريب الدولة والنظام الاجتماعي في إيران. وكان إرسال طلاب إلى أوروبا خطوة خطيرة أخرى في التقرب من الغرب، بحيث إن العديد من هؤلاء الطلاب أصبحوا مؤسسي ومدراء المؤسسات الإدارية والتربوية لدى عودتهم إلى وطنهم^(١٦). وهكذا، سادت أفكار الحداثة خلال عهد رضا شاه؛ اندمجت أحداثه بلمسة من الوطنية والعودة إلى إيران ما قبل الإسلام. فقد وضعت القبيلة الناطقة بالفارسية في إيران في موقع ضد القبائل الأخرى، وجرت محاولات لتخليص اللغة الفارسية من التعابير العربية واستبدال المعرفة الانثوية بالوعي القومي المتعلق بالدولة^(١٧).

مهدت التوجهات الأيديولوجية للعصر البهلوي الأول، والتي تزامنت مع تبعية متنامية للقوى العظمى، السبيل أمام انقسام داخلي كبير من منظورين: أولاً، كانت الحداثة والتغريب للنظام السياسي البهلوي الأول ضد الدين، والتقاليد الدينية في المجتمع ورجال الدين. كقوة

سياسية - اجتماعية نافذة. وكانا في الوقت عينه أوتوقراطيين واستبداديين ومعتمدين على القوى الأجنبية. وقد أضعف امتداد هذا النظام السياسي خلال عهد خليفته محمد رضا شاه، واستمرارية التبعية السياسية، فضلاً عن الرغبة في التغريب، أسس الإجماع الاجتماعي، ما مكن أكثر اليساريين والجماعات الدينية من تعبئة أنفسهم على التوالي ضد النظام السياسي الملكي التابع في ذلك الحين.

أصبحت الحداثة جليلة إلى حد معين خلال الدولتين السياسيتين البهلويتين اللتين كانتا معتمدتين على القوى الأجنبية، وكان جزء من أنشطتها في خدمة الأجانب، وبذلك أضعفتا المؤسسات الاجتماعية التقليدية. ورغم أن هذا النوع من الحداثة تم تحقيقه من خلال تطبيق بنية اصطناعية، فإنه أثر في قطاعات مهمة من المجتمع وتراق مع مداخيل النفط والعديد من المشاريع والخطط. وإلى هذه التغيرات الحداثية في إيران، واجه الاستقرار السياسي خطراً بشكل دائم، كما أن الإجماع الاجتماعي كان يتداعى. ورغم أن الحداثة سادت في أروقة السلطة خلال الدولة البهلوية، وأصبحت إيران قريبة للغاية من الغرب، وأصبحت الشريك الاستراتيجي للولايات المتحدة في سبعينات القرن العشرين، فإن الإهمال الأميركي، وسابقاً البريطانيين، للحقائق التقليدية لإيران، أدى إلى بروز حركات معادية للغرب. وخصوصاً الولايات المتحدة. داخل إيران وخارجها على حد سواء بإدارات ثلاث مختلفة: دينية وقومية وماركسية. على أن فكرة الحداثة في إيران لم تحقق المرجو منها في الواقع بسبب تبعية الدولة البهلوية للمصادر الغربية، وإهمالها للسيادة القومية، ودعوة الإيرانيين للاستقلال. وإذا ما أخذ في الاعتبار أن الغرب لم يطبق أو حتى يسعى لتطبيق المناهج الأخلاقية للسلوك خارج مناطقه قط، فإنه لم يكتسب إلا سجلاً سلبياً في إيران من خلال إسهامه في تبعية الدولة وحفظ الاستبداد بسبب فقدان الإجماع السياسي ضمن الدوائر السياسية والثقافة السياسية الاستبدادية والانقسام السياسي والأيديولوجي في أوساط النخبة النافذة. وهكذا، فإن تفاعل إيران مع الغرب لجهة السيادة القومية خلال العهد البهلوي هو سلبى إجمالاً^(٨).

ثمة متغير آخر أدى إلى الظروف الداخلية المعطلة والهيمنة الغربية في إيران كان قوس قزح أيديولوجي وفلسفي بين الإيرانيين: طيف الأفكار الماركسية، وطيف الأفكار القومية، وطيف الأفكار الدينية، وطيف الأفكار المختلطة بالجنور الحداثوية. ووسط هذا الحشد المتنافر من الأفكار، فإن نظاماً يلقي إجماع المفكرين والسياسيين ودوائر النفوذ النشطة قد فشل بوضوح في البروز، بخلاف القومية في العديد من الدول، كالصين وتركيا واليابان، والتي قامت على مصالح قومية في النهاية شجعت وطورت الهوية القومية لهذه الدول. أما في إيران، فإن القومية خلال فترة التفاعل مع الغرب لم يتم التوافق بشأنها من جانب دوائر النفوذ. وعليه لم ينبثق مصدر إدارة فاعلة. فخلال العصر البهلوي، أدت القومية الإيرانية إلى بروز سطحي

واستثارة للعواطف وإعجاب بالنفس لم تتحول إلى عنصر توحيد بين النخب الأيديولوجية، والنخب النافذة والجماهير. أما الفكر الديني في الميدان السياسي في إيران، فقد استمد جذوره من عجز وتبعية الدولة في ذلك الحين. بدوره، بدأ الفكر الماركسي كبديل لتنظيم الظروف المعطلة في البلاد، والتعامل مع التخلف، وخصوصاً تبعية الدولة. وأخيراً، فإن الأفكار القومية والحداثة التي تأثرت بحركات، كالمثالية، وطالبت بالاستقلال، أسهمت في الاعتراف بالتعامل مع الغرب من دون التبعية له. ولو أحرز القاجاريون فهماً صحيحاً للحالة العالمية للأحداث، ولو أنهم مارسوا التكيف مع الحقائق الحديثة في العالم ومن ثم تعلموا باعتماد بالنفس ووعي من مهندسي نظام العالم الحديث كيفية انشاء تنظيم وفاعلية سياسيين، لاحتلت إيران بشكل طبيعي مكانها بين الدول الصناعية والمتقدمة في العالم، ولكانت المسائل الفلسفية موضوع نقاش في الدوائر الأكاديمية وحول الطاولات المستديرة. بعبارة أخرى، ظهرت الشكوكية الفلسفية. سواء كانت من جانب أنصار الفكر الإسلامي أو مؤيدي الماركسية أو أية مدرسة فكرية أخرى. وسط اللافعالية والتخلف والتبعية فقط، وبذلك تحولت إلى اتجاهات سياسية. إن لاهلية النظامين القاجاري والبهلوي في إحراز التكيف بين الداخل والخارج أدت إلى صراعات وتخلف في كل المجتمع^(١٩). بيد أن المتغير المهم لمنبع الصراع هو في مكان آخر: إن جمع الإسلام والقومية والماركسية والرأسمالية هو غير عملي. إذ كانت هذه المدارس الأيديولوجية هي التي سادت في دوائر إيران السياسية. وعلى النقيض من ذلك، تمكنت الصين من تطوير مركز مشترك وذي معنى للقومية الصينية، والبوذية، والعدالة الاجتماعية، ونمو الثروة الرأسمالية. فقد كان هناك وقت كانت فيه الملكية والثقافة الدينية التقليدية، واقتصاد التجارة قابلة للضم في إيران، بما أن مبادئ، كمسؤولية الدولة والتحول نحو الصناعة والأحزاب السياسية والمواطنة والتكنولوجيا الحديثة والتمدن... الخ، لم تكن موجودة. إلا أن تدفق هكذا أفكار، ومناهج الحكم الحديثة، وعجز الأنظمة السياسية عن فهم الظروف والأفكار الجديدة، والطريقة التي تم بها استيعاب هذه المعادلات في الدول أحدثت فوضى صراعات^(٢٠).

كان ينبغي على الأنظمة السياسية في إيران استخدام جماعات ودوائر نفوذ أخرى والتوصل إلى اتفاق معها لزيادة فاعليتها وأسلوب إدارتها بشكل لا يحدث توتراً، ويمكن لسياسة كهذه بالتأكيد إنتاج شرعيتها السياسية ووجودها الفلسفي الخاصين.

كيف كان يمكن للدولة الملكية خلال عهد الشاه الذي تولى السلطة عبر انقلاب وتسليح أميركي أن تتعاون مع المسلمين الأصوليين و/أو الاشتراكيين الموالين لموسكو ويلوغ إجماع معهم؟ حتى في ظل الظروف الحالية، كيف يمكن للمرء أن يتخيل أن الجمهورية الإسلامية في إيران يمكن أن تتوصل إلى اتفاق مع حزب «توده» الماركسي، أو الجبهة القومية، أو مؤيدي

الحداثة الذين يدعون إلى التعاون مع الغرب؟ منذ انحدار القاجاريين، عرّف كل تيار سياسي تولى السلطة في إيران نفسه ليس بالتعاون مع دوائر النقوذ والجماعات الأيديولوجية الأخرى، بل بالمواجهة معها. وهذا صحيح بالخصوص عندما تكون وحدة القوى وتنسيقها الأولي في وضع استراتيجيات اتجاهات البلاد للتنمية الاقتصادية لا غنى عنه. لقد كان المجتمع الإيراني بشكل رئيسي في موقع المراقب في خضم هذه الصراعات السياسية والأيدولوجية، وأمل أن يتحقق في النهاية إجماع وتعاون. إن الطبيعة الدقيقة للمجال السياسي في إيران والناجمة عن عدم التعاضد بين الاتجاهات الأيدولوجية وردود الفعل الفلسفية حيال الهيمنة الغربية في أرجاء العالم قد عطلت الاقتصاد والفن والإدارة والعلوم والثقافة والنمو عموماً في البلاد^(٢١). وقد كان الوجود الممتد للولايات المتحدة والمملكة المتحدة في المجال السياسي والاقتصادي، وتديراً اجتماعي-الثقافي في البلاد خلال العهد البهلوي، كافياً للتعرض على انتشار الأفكار والمعتقدات والعواطف المعادية للغرب في أوساط الإيرانيين. ويظهر في التفاصيل التاريخية لهذه الحقبة. كذلك في العصر القاجاري. اختلافات شخصية عميقة بين الأفراد، في وقت لم تتوافر حكومة مركزية قوية، ونظام إداري محدد، ووظائف واضحة للمصادر البشرية. وفيما كانت هذه البنية تعمل، استغل الروس والبريطانيون، ولاحقاً الأميركيون، هذه الاختلافات لأغراضهم الخاصة لأقصى حدود. وقد مهد عدم الاستقرار وانعدام الثقة بين الإيرانيين لتسلل وتدخلات الأجانب. وبالنسبة إلى الاختراق المرتبط بشبكات الاتصال، وحتى غير المباشر للسفارات الأجنبية، فقد حاول رجال الدولة الإيرانيون تقديم استقبال حار للسفراء والفوز بدعمهم للإجراءات التي كانوا يتخذونها، وحتى أنهم كانوا يشاطرونهم مخاوفهم حيال مسائل داخلية. ويقول منوشهر آقبال، رئيس الوزراء والمدير الإداري لشركة النفط القومية الإيرانية. في وثائق مكتب الخارجية البريطانية^(٢٢) ولقد عملت مع الشاه أربعة عشر عاماً وعينت رئيساً للوزراء بسمعتي وسجلي التنظيم، وقد ظننت واقعاً أن الشاه سيثق بي كما لم يثق بأسلافي، وأنه سيسمح لي بأداء مهماتي. ولكن عند التطبيق العملي، واجهتني العقبات التي وضعها الشاه في كل مكان، ما أثبت أنني أيضاً لم أحرز ثقتي. كان من عادة الشاه الإصغاء للكلمات لا يتولون مسؤولية ومواقفتهم الرأي من دون سؤال. وعلى النقيض من ذلك، لم يكن يثق بمن يتولون الإدارات، وهؤلاء كانوا دائماً تحت المراقبة. لا يمكن احتمال رئاسة حكومة من دون سلطة. لقد أحاط به مجموعة من الأشخاص الذين يطرونه بإفراط، وهو لا يصغي إلى أحد.

إن المسألة النظرية الجديرة بالذكر هنا هي أن التسلسل الأجنبي يحدث عندما تتوافر بيئة محلية. وفي الواقع، بمقدور المرء اقتراح فرضية تقول إن الإيرانيين فشلوا في ترسيخ دولة مركزية ومتماسكة ذات أفكار وإجراءات واضحة ومشتركة خلال الفترة الانتقالية لتجاوز

النظام الملكي الاستبدادي الأوتوقراطي، فقد جعلتهم خصوصياتهم الثقافية وثقافتهم السياسية عاجزين عن تأسيس دولة مستقلة. وتصور الظروف البالغة التعطيل لإيران في أواخر أيام الدولة القاجارية، والتي أدت إلى الانقلاب الذي خطط له ودعمه البريطانيون عام ١٩٢١، تصور الاضطراب والأزمة في إدارات الدولة والمفاهيم الأساسية للدولة في تلك الأيام. وخلال الأيام الأولى من ثورة تشرين الأول/أكتوبر التي أثرت بقوة في الأجزاء الشمالية من إيران، كانت القوات البريطانية بقيادة الجنرال دانستيرفيل متمركزة في رشت لمنع الاختراق الروسي^(٣٢). في ظل هذا المناخ السياسي، شكل الفقر الاقتصادي المنتشر على نطاق واسع عاملاً آخر في دفع الناس باتجاه الأجانب. كما أن الاحتكار البريطاني للنفط الإيراني ما بين عامي ١٩٠٤-١٩٦٠ وضع إيران على سكة التبعية المطلقة تقريباً اقتصادياً وسياسياً. ففي عام ١٩١٠ تم تكليف مبعوث مالي أميركي يدعى مورغان شوستر بتنظيم الموازنة في إيران وتجديد نظامها المالي. وبعد عام، أي عام ١٩١١، أجبرت الحكومة على إنهاء عقده بسبب الضغط الروسي، وذلك رغم مقاومة البرلمان الإيراني. فقد شعر عدد من الأفراد والمؤسسات المرتبطة بالدولة، والذين أحببهم تفتيش شوستر الموسوس بالأمور المالية، بالحبور لدى طرده^(٣٣).

أثر التدخل الأجنبي من خلال عملاء محليين، والذي تواصل أكثر من قرن ونصف، في الروح الإيرانية لدرجة أن نظرية المؤامرة والخطط الأجنبية أصبحت أسلوب التحليل السياسي الأكثر شيوعاً. وفي الفترة الممتدة بين عامي ١٩٢١-١٩٢٢، جرت محاولتان من جانب الحكومة الإيرانية لمنع رخص لشركتين أميركيتين للتفقيب عن النفط في أذربيجان الإيرانية، ولكنهما تعرضتا لمعارضة شرسة من قبل الروس، وتم بالتالي إبطاهما. وقد بدا أن البريطانيين أيضاً قاموا بدور في منع العقد^(٣٤). وفي عام ١٩٣١، انخفضت عائدات النفط الإيرانية من «بريتش ببتروليوم» بشكل لافت. وكان رضا شاه متأكداً من أن الحكومة البريطانية هي من أمر بإحداث ذلك الانخفاض لأنهم كانوا مستائين منه أو أنهم أرادوا الضغط عليه. على أن مدة العقد الجديد عام ١٩٣٣ ارتفعت من ٢٧ عاماً إلى ٦٠ عاماً، وتغيرت حصة إيران من ١٦ في المئة من صافي الأرباح إلى ٤ شيلنغ للبرميل الواحد. وكان دور عبد الحسين تيمور تاش، وزير بلاط الشاه القوي، وعلاقته برضا شاه بالغ الأهمية. وكان للبريطانيين شكوك قوية بتيمور تاش بسبب تلقيه تعليمه وإقامته الطويلة في روسيا لدرجة أن الديبلوماسيين البريطانيين لم يكونوا يجرؤوا على إجراء مشاورات معه خشية أن ترسل حواراتهم عبر تقارير إلى روسيا.

كان إلغاء قانون الامتيازات الأجنبية، وطرد مكتب التلغراف الهندي في إيران، ووقف طباعة الأوراق النقدية من قبل المصرف الشاهنشاهي (تحت رعاية البريطانيين) أهم القرارات

التي اتخذها ونفذها تيمور تاش ضد مصالح البريطانيين. ورأى رضا شاه أن أعمال تيمور تاش تخدم المصالح الروسية، وبدأ تدريجاً يشك في قدراته واستراتيجياته ومجال اختراقه، وأخيراً طرده في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٣ لاعتباره إياه منافساً محتملاً، إضافة إلى الضغوط والحملات الدعائية للبريطانيين في إيران^(٢٦). وبالنسبة إلى النفوذ الذي تمتع به الروس والبريطانيون في إيران، وأيضاً بسبب فقدان الجهاز القانوني لصنع القرار والاستبداد الملكي، لم يتمكن الأفراد المستقلون من البقاء في السلطة لفترات طويلة. وهكذا، كانت التبعية لقوة عظمى أجنبية مفتاح البقاء في السلطة والسياسة، بيد أن هذا الشرط المسبق لم يكن يصمد إلا إذا كان الفرد متناغماً مع رغبات ومطالب الملك. ويكتب محمد علي كاتوزيان عن عقد النفط عام ١٩٢٣ وتيمور تاش^(٢٧) «أطلقت لندن تايمن شائعات بأن حقبة تيمور تاش التي كانت تحتوي وثائق مهمة فقدت بشكل غير مبرر خلال رحلته إلى لندن عبر موسكو. وبغض النظر عن صحة أو كذب هذه الشائعات، ربما ظن رضا شاه المرتاب أن الوثائق كانت تحوي معلومات عن المواعيد السرية للوزير مع الروس. وليس ثمة شك بأن تيمور تاش كان يؤيد علاقات وثيقة لإيران مع موسكو. وقد قتل في السجن فيما كان نائب وزير الخارجية السوفياتي كاراخان في طهران يتوسط لإطلاق سراحه».

أثارت مقاربة رضا شاه تجاه الحداثة حفيظة الاتجاهات المعادية للأجانب والمعادية للغرب في الأوساط الدينية والتقليدية في المجتمع. وفي ٦ كانون الثاني/يناير ١٩٢٦ أجبرت النساء الإيرانيات على الاستخفاف بمنظومة اللباس الإسلامي للإناث. وقد خلق هذا الأمر عواقب خطيرة في بعض قطاعات المجتمع، وحفز خصومة علماء الدين لرضا شاه^(٢٨). ويذكر عبد المجيد مجيدي، وهو مدير دائرة التخطيط والموازنة في الفترة ما بين عامي ١٩٧٧-١٩٧٧، مشاكل الشعب والحكومة «توقع الناس أن يعد كل شيء لهم بأفضل طريقة وبأقل فترة زمنية فيما هم يفعلون كل ما يحلو لهم. كان بمقدورهم المضي في ارتداء منظومة لباسهم الإسلامي والمشاركة في الاحتفالات الدينية فيما كان يفترض بنا القيام بكل ما أرادوه منا، ببساطة، الحوار والتعاون الذي كان ينبغي أن يتوافر بين الشعب والدولة لم يكن قائماً، وكانت الأمور تزداد سوءاً يوماً بعد يوم»^(٢٩).

توضح الإجراءات السطحية التي اعتمدها البهلويان لكسب الحداثة والتغريب فهمهما الساذج للحضارة الغربية والتغيرات التكنولوجية والأيدولوجية الضخمة في زمانهما. وقد تمكنت اليابان من التحول إلى ثاني أكبر اقتصاد في العالم الحديث من خلال حفظ الجزء الأكبر من ثقافتها. ورغم أن الفلسفة والفكر الغربيين كانا قد ترجما في إيران منذ نصف قرن، إلا أن غلافهما وقشرتهما الخارجية كانا يروقان أكثر لرجال الدولة. وقد تسبب التفسير الخاطئ للحضارة الغربية واختيار أجزائها السطحية في تهميش قطاعات محددة من المجتمع

الإيراني، وإثارة رعب عاطفي لدى الشعب، وبهذا حصل ارتداد للتقديم الصحيح للفلسفة والفن والعلوم والتكنولوجيا الغربية. وقد ولدت المواجهة الشديدة مع التقاليد القديمة تسييس رجال الدين وبروز الراديكالية الدينية. وبدلاً من تعزيز احساس الأفراد بالمسؤولية والخبرة والاعتراف به، فإن مظهرهم، سواء كان حقيقياً أو زائفاً، قدم على ما سواه وقام بدور المعيار للمديح. وإلى هذا التفسير الخاطئ للحداثة وخصوصيات الحضارة الغربية، سعى رجال الدولة في العصرين الفاجاري والبهلوي للاستقلال والهوية الإيرانية. ولم يتم خلال كل من العصرين الفاجاري والبهلوي الاعتراف بالمبدأ القائل بأن أساس الاستقلال هو القوة الداخلية.

يُعرف مفهوم القوة الداخلية بأنه المؤسسة، وتنوير الشعب وإزالة الاستبداد والانتقال المعقول للسلطة وزيادة القوة الاقتصادية والتمسك بالعلم واستخدام تكنولوجيا جديدة ومعقدة. لقد تم تطبيق معظم هذه المبادرات والإجراءات من قبل اليابانيين في النصف الأول من القرن العشرين، وذلك رغم افتقارهم للموارد الطبيعية، والسكانية العالية، وصغر مساحة بلادهم، إلا أنهم عززوا سلطة مفوضة وموثوقة.

إن رحلات ناصر الدين شاه ورؤيته للحضارة الغربية، وفقدان البنية الإدارية العقلانية للدولة، والاستبداد الفردي هي من ضمن الأمثلة التي تم من خلالها إبطاء التعلم الإيجابي من الغرب في بنية إيران الداخلية. فقد كان ممكناً حفظ السيادة القومية والوحدة الإقليمية والهوية القومية، لو أن إيران أحرزت تقدماً من خلال حكومة واضحة.

كان رضا شاه شديد الارتياح بمن حوله، مما جعل الحفاظ على مركزه وسلطته على رأس سلم الأولويات إزاء كل المسائل الأخرى. وقد امتدت الظروف عينها خلال عهد خليفته. إذ إن الميل التدريجي لرضا شاه تجاه الألمان واستفزاز القوى الأجنبية التقليدية في إيران، وأيضاً تبعية محمد رضا شاه للأميركيين، مأسست الاعتماد على القوى الأجنبية في إيران. وجعلت عدم شفافية المهمات والوظائف وحدود السلطة من جانب، والسهولة التي كانت يتم بها تليفق التهم للأفراد في تاريخ إيران المعاصر، جعلت المدراء يرتابون باستمرار بمن هم حولهم، ما منعهم من اعتبار الأهداف المهنية والقومية معايير صحيحة يمكنهم على أساسها التعاون بعضهم مع بعض. ويقال إن علي أكبر خان داقار، مؤسس وزارة العدل ومكتب التسجيل في إيران قد ناداه رضا شاه خلال لقائهما الأخير بـ«السيد الرئيس»، ولدى شعوره بأنه سيلقى مصير تيمور تاش، اختار أن ينتحر^(٣٠). وهكذا، فإن الرجال الثلاثة الذين جاءوا برضا شاه إلى الحكم وثبتوا دعائم العهد البهلوي، أي نصرت دله وتيمور تاش وعلي أكبر خان داقار، تمت تصنيفتهم جميعاً على هذا النحو. ومع سقوط رضا شاه ونهاية الحرب العالمية الأولى، بدأ عهد جديد من الحداثة والاختراق الأجنبي. وتمثلت إحدى المشاكل في فهم النخبة السياسية في إيران خلال العهدين الفاجاري والبهلوي في كونها من أصول قومية أو محلية أو في كونها

تابعة لدول أجنبية. وقد بدأ من الطبيعي جداً أن يتم تصنيف الأفراد على أنهم موالون للندن أو لموسكو في التحليلات العامة. وافقت بعضهم ككتفي زاده، بالملكة المتحدة، فيما أعزم آخرون، كعبد الصمد كام بخش، بروسيا والثقافة الروسية. وفي الفترة ما بين الحربين العالميتين، ذهب عدد كبير من الإيرانيين إلى أوروبا للدراسة، وحازوا مراكز مرموقة لدى عودتهم. وقد أثر تأسيس المجتمعات الثقافية، وافتتاح الجامعات وتمدد الحياة المدنية، وقبول المذاهب والعادات الغربية في المدن الكبرى، وانتشار اللغتين الفرنسية والإنكليزية، واستيراد البضائع الغربية، وترجمة الروايات والأعمال الفلسفية الغربية، أثرت في جزء من الحياة المدنية الإيرانية. ولكن على المرء أن لا ينسى أن جزءاً كبيراً من الإيرانيين كانوا يعيشون في مدن صغيرة ومناطق ريفية، وهكذا ظلوا غير متعرضين للحقائق والأفكار الغربية، وهذا صحيح تحديدًا في أوساط قطاعات المجتمع، حيث يتمتع رجال الدين بنفوذ خاص. وقد وضع تنامي هذه الثقافة، إضافة إلى التبعية السياسية المتزايدة للدول الأجنبية، الدين في موقع المعارض للتغريب، سيما وأنه كلما ازداد تغريب المجتمع، انجرف بعيداً أكثر من الثقافة والطقوس والتقاليد الدينية. أضف إلى ذلك أن الحكومات التي عززت وأيدت التغريب والحدثة في إيران، كانت تلك المفرطة في تبرعيتها وتصرفت على أنها محميات، ما أدى بشكل طبيعي إلى الفهم العام للمحليين التقليديين بأن الحدثة والاستبداد هما وجهان لعملة واحدة. ويظهر المرادفان الفارسيان الأندريان اللذان كانا يستخدمان للتعبير عن الأجانب (أجنبي وبيقانه) من قبل عامة الشعب التفريق بين السكان الأهليين وغير الأهليين، والذي تمسكوا به. كما أن مفاهيم، كالاكتفاء الذاتي والتحليل الاستبطاني للمسائل ودهاب الأجانب والمساواة بين الرموز الغربية، لها جذورها في نوع التفاعل بين الأنظمة السياسية الإيرانية والغرب والاختراق المتعدد للغربيين والروس في البلاد، وذلك بسبب غياب حكومة فاعلة على الأرض.

إن قيام وسقوط الجنرال رازمره عام ١٩٥٠ إثر فترة من الأزمات السياسية والاقتصادية هو مثال على التسلل الأجنبي في السياسة الإيرانية في وقت لم تقم دولة سياسية متماسكة. ويشكل اللااستقرار، وتفاقم الصراعات، والاضطراب، وانعدام الأمن، وفقدان السلع، والتضخم المرتفع والادخار والفساد الإداري، والمشاكل المالية للحكومة، وتكرار تغيير الحكومات، تشكل معالم المناخ السياسي- الاجتماعي في أربعينات القرن الماضي. وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية - فيما كانت الولايات المتحدة تزيد نفوذها العالمي وتخوض معركة ضد تنامي وتعدد الشيوعية السوفياتية - تألف مثلث الاختراق الغربي في إيران من المملكة المتحدة والولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. وقد اعتمد رازمره استراتيجية معتدلة حاول عبرها تحييد المعارضة البريطانية له، وترسيخ علاقات دافئة مع السوفيات، والسماح للأميركيين باقتراح برنامجهم للتجديد الاقتصادي في إيران^(٣١). وكان الرأي العام في تلك الأيام يعتقد أن

رازمره كان جاسوساً بريطانياً، وأن داوونج سترتيت يستخدمه للوصول إلى اتفاق مع الكرملين على إيران من دون ترك أي مجال لواشنطن^(٣٧). على أي حال، كان الميل تجاه قوة عظمى أجنبية أمراً محتوماً في النسيج السياسي الإيراني، وحالما كان يتضح الميل والتوجه السياسي ما، فهو كان بشكل طبيعي يوضع بجانب خصومة قوى أجنبية أخرى. وهكذا كانت تتعرقل أسس التفكير وصنع القرار القومي على أساس المصالح القومية.

استمرت رئاسة حكومة رازمره أقل من عام، وبسبب كل المعارضة التي جبهه بها من البرلمان، لم تتحقق خطته. وهو قتل أخيراً عام ١٩٥٠. ولطالما كان للاستقرار السياسي في إيران عاقبتان:

١. تدخل سهل للأجانب في البلاد؛

٢. تأخير تشكيل جهاز اجتماعي - اقتصادي أو نظام اجتماعي متماسك مركّز على أفكار واضحة ومجرّبة.

غذت المشكلة الرئيسية للإيرانيين والخاصة بتحقيق موقف أيديولوجي واضح وتعريف للمصلحة القومية، استمرارية الأزمات والتدخل الأجنبي. ويقدم ارتقاء وسقوط الدكتور محمد مصدق (آذار/ مارس ١٩٥١. آب/ أغسطس ١٩٥٣) مثلاً آخر على التقلبات السياسية في إيران في ظل تدخل أجنبي وتنافر محلي. كما أن حزب «توده» عمل بقوة ممكنة من التعبئة السياسية والفكرية، في إطار المصالح السوفييتية بشكل رئيسي، وبما أنه رأى أن تأميم صناعة النفط في إيران هو مصلحة واشنطن، فقد أطلق معارضة شاملة ووضع مصدق في خضم منافسات واشنطن وموسكو، مصنفاً رئيس الوزراء بأنه مؤيد للولايات المتحدة وعميل للإمبريالية. وقد ظهرت على السطح بوضوح ازدواجية حكم في النظام السياسي الإيراني في حينه، حتى أن قطاعاً من الحكومة كان تحت إشراف وسيطرة مصدق من جهة، فيما كان جزء كبير - يضم الشرطة والقوات المسلحة - في يد الشاه وتحالفه الأنغلو - أميركي. ويثبت انشاء أسس التدخل الأجنبي وغياب المؤسسات السياسية القوية في البلاد قابليات إيران للتعرض للأذى في السياسة والاقتصاد. وقد شهد كثير من رجال الدولة الحاليين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية الأحداث والتغيرات الأتفة الذكر في العقد الثالث. ويمكن اقتفاء آثار قناعاتهم الحالية المعادية للأجانب واعتمادهم القوي للشعبوية المحلية في تلك التجربة تحديداً. فبعد انقلاب آب/ أغسطس ١٩٥٣ وحتى الثورة الإسلامية في شباط/ فبراير ١٩٧٩، بسط الأميركيون هيمنتهم على إيران. إذ إن الحاجة الاستراتيجية الأميركية لإقامة قاعدة معادية للسوفييت في إيران، وترسيخ استقرار اجتماعي - اقتصادي نسبي في البلاد، والدفاع عن العجز السياسي لدولة الشاه في منطقة الخليج الفارسي هي عوامل تسببت بتعزيز القوات

العسكرية للشاه، وبذلك تم تدعيم عملية الحداثة والتجديد في البلاد. ويتحدث أبو الحسن ابتهاج، مدير دائرة التخطيط والموازنة في أوائل ستينيات القرن الماضي، في مذكراته عن اقتراح الأميركيين توليه رئاسة الحكومة، فكتب^(٢٢) «حدث ذلك في صيف ١٩٦٢، أطلق سراحي للنو من السجن عندما جاء لزيارتي ج. ياتسيفيتش (أحد كبار دبلوماسيي السفارة الأميركية في طهران)، وقد سألني بعد مقدمة قصيرة إذا ما كنت مستعداً لقبول مسؤولية وزارة المالية، فأجبت بأن الشاه أرادني أن أكون رئيس وزرائه قبل أعوام ولكنني امتنعت عن قبول المنصب. والآن تريدني أن أكون وزيراً، وخصوصاً في حكومة علام؟ فغادر عندها ولم يتابع المسألة حتى ما قبل عام تقريباً في صيف ١٩٦٣، عندما جاء ياتسيفيتش للقائي مجدداً وسألني إذا ما كنت مستعداً الآن لتولي منصب رئيس الوزراء، فسألته عن هوية من يمثل في تقديم عرض كهذا، فاجاب أن واشنطن أمرته بتقديم العرض. فقلت إن شرطي الأول هو أن لا يسمح لأي من الوزراء بالذهاب مباشرة إلى الشاه وتلقي أمر منه، وأي علاقات بين الحكومة والشاه تحصل حصراً من خلال رئيس الحكومة. وكان شرطي الثاني أن الجزء الرئيسي من مداخل البلاد ينبغي أن لا ينفق على الجيش والأسلحة. وقد غادر ياتسيفيتش مجدداً بعد سماعه شرطي، هذه المرة من دون أن يعود».

إن جزءاً من الأزمة بين إيران والغرب ذو طبيعة منهجية. ففي عام ١٨٦٣، وفيما كانت صناعات بالغة الأهمية تبتكر في النصف الغربي من الكرة الأرضية، وفيما كان اليابانيون يثبتون الاتجاه إلى الصناعة ووسائل التقدم، يقدم أخوند زاده رواية مفاهيمية صحيحة لما كان يحدث في الغرب. بدوره، يقدم مالكوم خان نظرية متماسكة في أعماله حول التغيرات العالمية. ومن بين المدراء الرئيسيين للحداثة، نذكر عباس ميرزا وقائم مقام أمير كبير وسباه سالار الذين كانوا أساساً إصلاحيين وأرادوا إحداث تغيير في المجتمع الإيراني. وحاولت شخصيات لاحقة، كفروفي ودافار ومصديق وابتهاج، تغيير اتجاه الأحداث خلال العصر البهلوي، وعرف بعضها التغيير بأنه الالتزام بالقانون، وبعضها الآخر بالتعليم وعلم أصول التدريس، وأخرى بإزالة الاستبداد. وقد أيد آخرون العلمانية. ولكن كان الجميع عموماً مدركين للحاجة إلى مراجعة البنية الاقتصادية في البلاد. على أن منهج التحرك من الوضع القائم إلى ظروف محدبة لم يتم التعامل معه حقيقة من خلال مقاربة واقعية. ويبدو أن المثقفين ورجال الدولة والإصلاحيين في عصور إيران المختلفة تشابكوا في حالات سوء فهم ومثالية وتقاؤل وأحكام ذاتية عندما تعلق الأمر بتحقيق القواعد والتقاليد الغربية.

ناقش هذا البحث سابقاً الفوارق بين المقاربتين الموضوعية والذاتية، إذ على الرغم من أن الإيرانيين يتمتعون بمهارة لافتة في تطبيق المفاهيم النظرية في الفن والصناعة والطب والهندسة داخل إيران وخارجها على حد سواء، فإنهم يعانون من مشاكل بنيوية ضخمة في

تطبيقات كهذه في ميادين السياسة وصنع القرار السياسي وإدارة الدولة. ويتضمن تطبيق النظريات السياسية متغيرات عديدة تتطلب عقولاً مرنة، ودقيقة حتى الوسوسة، وغير عاطفية وواقعية وخبيرة وتدرجية^(٢٤). إلى ذلك، فإن الفهم العلمي والموضوعي والدقيق للمصالح القومية ليس مسألة يمكن أن تحدث عشوائياً للنخبة السياسية العاملة في الخضم المتطور للسياسة الإيرانية. فقد اكتسح الحرص على النفوذ الشخصي، وحفظ الوضع القائم والإبقاء على العلاقات والاعتبارات الحالية، والتأويلات الفرائضية^(٢٥) للمصالح القومية، الميدان السياسي الإيراني، إلى حد أنها أضعت على حساب المصالح القومية، وضع الاستراتيجيات لإدارة الأزمات، والحفاظ على الاستقلال والسيادة الوطنية.

في الوقت نفسه، يركز تأسيس بنية اجتماعية - سياسية متماسكة على نظام أيديولوجي هو على الأقل خاضع لإجماع من هم في دوائر السلطة. على أن غياب إجماع كهذا بين الأفراد والجماعات، والتفاوت السياسي البغيض، والضعف في فهم المصالح الجماعية، والأهم وضع سلم الأولويات لدى صانعي القرار، والأجندة الشخصية للنخبة السياسية، قامت بدور بارز في إحباط المحاولات الرامية لبلوغ إجماع كهذا. ويغذي نطاق تعطيل مثل هذا بين الأفراد أسس التسلسل والاستغلال الأجنبي، ولكي يتم تطوير نظام، يجب على أعضاء ذلك النظام أن يحرزوا تنسيقاً فريداً وأيديولوجياً. كما أن التركيز على هدف النظام هو معيار مهم لإدراك أهداف نظام ما. فالإيرانيون دائماً وأبداً يتقاتلون، وهم يعتبرون الاتفاق في ما بينهم عمل استسلام، فيما يستمتعون بعدم الاتفاق وبالمواجهة، إذ إن محاولة التنسيق بين الإيرانيين وتوقيع الإجماع بينهم أمران بالغا الصعوبة في الواقع. والناس إما يتقاتلون بعضهم مع بعض أو يستسلمون كلياً. إن تفاعلاً عقلانياً مرتكزاً على المنطق والمرونة في المطالب، وأيضاً تجنب القهر، تتسبب إجمالاً بجعل عمليات التنظيم تعاني من اختلال وظيفي. وعليه، فإن العمل وصنع القرار، ومواصلة التنسيق بشكل جماعي بين الإيرانيين ليس سهلاً على الإطلاق. وإذا ما كانت الوظيفة ذات ارتكاز فردي ولا تتطلب عمل فريق أو نقاشاً للأفكار، يتحقق نجاح وإنجاز أكبر. إذ إن تنوع الأفكار ليس بحد ذاته عقبة أمام التعاون. إن مزيجاً من السيطرة على النفس، وفهم المصالح المشتركة، والوفاء بالعهود، ومد يد التعاون يمكن أن تسهل الجماعية بين الأشخاص من كل العقائد، ومدارس الفكر، والتوجهات الأيديولوجية والثقافية وتسمح بالتنظيم.

دخلت إيران عصرها من الدكتاتورية الأوتوقراطية، وإلغاء الحريات السياسية، والقمع بعد انقلاب آب/أغسطس ١٩٥٣. وباستثناء الظروف الأفضل التي أدت إلى تأسيس جيش قوي في البلاد، ونمو اقتصادي، وتوسع الصناعات والبيروقراطية، فقد استمرت الظروف السياسية المحلية والدولية للعصر القاجاري، وأيضاً للملك البهلوي الأول خلال عهد الشاه. ولكي يكرس الشاه النظام الجديد الذي يكون هو قطب رحاه، فإنه إما قتل أو نفى كل

السياسيين القدماء، ورسخ دولته عبر تعيين جيل جديد من البيروقراطيين الذين تعلموا في الغرب، كما أنه حظي بدعم وإسناد عسكري وأمني اقتصادي من الولايات المتحدة، ولكن ذلك لم يسو أيًا من مشاكل إيران التقليدية في الفترة ما بين عامي ١٩٥٣-١٩٧٩.

لقد حاول الدكتور أميني كسب تأييد الأميركيين خلال ولايته كسفير في لندن، وجرب اقناعهم بأن مصلحتهم على المدى البعيد ليست في دعم الشاه، بل في الاعتماد على شخصيته القوية وكفائته^(٣٦). ويظهر هذا الحدث مجدداً الدور الرئيسي للحكومات الأجنبية في قيادة خطط إيران، رغم أن الولايات المتحدة كانت تفتقد وعياً نسبياً حول الظروف السلبية في إيران في ستينيات وسبعينات القرن الماضي، وأنه لم يكن هناك إرادة كافية لمواجهة سياسات الشاه. وبحسب تعبير مسؤول أميركي «الشيطان الذي نعرفه» (نظام الشاه) أفضل من الشيطان الذي لا نعرفه^(٣٧).

يمكن أن نذكر من بين النقاط المركبة في تاريخ إيران، استمرارية العمليات والسلوكيات والمواقف. ويصف عبد المجيد مجيدي، مدير دائرة التخطيط والموازنة (١٩٧٢-١٩٧٧) المشاكل في الأعوام الأخيرة من حكم الشاه بقوله «كان التزامنا دائماً أكبر بكثير مما كانت امكانياتنا تسمح»^(٣٨). وكتب أيضاً^(٣٩) «مؤسسات البلاد لم تكن تعمل بشكل سليم. وجهازنا القضائي لم يكن مستقلاً أو قوياً في الحقيقة. وقد افتقدت حكومتنا القوة التنفيذية. كما أن البنية السياسية المطلوبة للعمل بشكل ملائم وإحداث مسار منطقي من العمل الذي ينبغي أن يكون موجوداً في حكومة ما. مجموعة من الأشخاص يتولون السلطة ويسلمونها لمجموعة أخرى بعد انتهاء ولايتهم. لم يحدث. ولم يكن الناس يثقون بالبرلمانيين عندما يتحدثون. ينبغي أن يكون هناك ثقة وإيمان بحيادية القضاة والجسم القضائي، وهذه الثقة لم تكن متوافرة. ما ينبغي أن يوحد الجميع سوية ويكرسهم لدعم النظام والبلاد لم يكن موجوداً بما أنهم كانوا يفتقدون الإيمان والثقة المطلوبين. بعبارة أخرى، عندما كان ينبغي على الناس، وخصوصاً الطبقة الوسطى التي استفادت إلى أقصى حد من كل هذه الخطوات، أن تنهض وتدافع عن نفسها وعن «مصالح الدولة وتحمي الحكومة، اختارت الفرار».

يمكن أن يكون المرء محقاً إذا ما استنتج أن المعاني النظرية لهذه البيانات والتحليل للأوامر الأخيرة من عهد محمد رضا بهلوي هي أن القومية التي ادعى الإيرانيون امتلاكها لم تكن في الواقع موجودة في إطار مؤسساتي. إذ إن معنى الانتماء إلى بلد وترا به لا يتضح إلا عندما يشعر مواطنوه بالانتماء إلى طبيعة ووظيفة نظامه السياسي، ويشعرون أنه جزء من نظام هادف وعادل ومتقدم، وأنه لن يكون لديهم مخاوف من سلوك تمييزي؛ كل هذه المعاني ينبغي أن تكون موجودة من دون حملة دعائية من الدولة أو أي نوع من التأثيرات في وعي أو لاوعي مواطنيها. ومن المتيقن أن قومية تعرف من خلال الانتماء إلى الموسيقى والطهو والاستجمام ستفتقد الدعامات الأيديولوجية القوية. إن قابلية بقاء الميول القومية مضمون في النهاية من

خلال الفاعلية والمسؤولية لنظام سياسي. إن انعدام الثقة التقليدي للمواطنين الإيرانيين بالحكومة التي فشلت تكراراً في تاريخ البلاد المعاصر شكل ارتياباً مأساساً، وهجرة وتشاؤماً في السياسة.

يكتب مجيدي أن الشاه أخبره ذات مرة أنه يتمنى تغيير الإدارة السياسية للبلاد وإنشاء نظام يسمح بالنقد من الداخل. ورداً على ذلك، قال مجيدي للشاه^(٤٠) «لا أعتقد أن هذه هي مشكلة البلاد. مشكلتنا هي أن الشعب لا يثق بشكل كاف بقرارات وعمليات الحكومة، وأحد أسباب هذا الأمر هو الفساد، إذا تمكنا من مقارعة الفساد والحد منه أو إلأته، فإن الشعب سيكون راضياً أكثر بكثير. بالتأكيد، لم يعجب ما قلته صاحب الجلالة وسألني عما نعته بالفساد، فشرحت بأن من هم مسؤولين في الحكومة أو من لديهم علاقات مع الأسرة المالكة يكتسبون أفضليات معينة هي غير ملائمة. وقد أعطيته أمثلة حتى خلال عملية اعتماد مشروع أو عقد، فإن الشخص الذي قد بدأ أو توسط في المشروع قد يفوز بما بين ٥ و ١٠ في المئة وأحياناً أكثر من ١٠ في المئة من الرقم الإجمالي، وهذا ليس سليماً بأي حال من الأحوال. لهذا السبب الشعب غاضب ومرتعب من الفساد السائد. إنهم يرون أن بعض الأشخاص يمسون فاحشي الثراء بين ليلة وضحاها من دون أن يكونوا قد قاموا فعلاً بأي شيء ليستحقوا ذلك.

هذا وغيره من الأمثلة يخبرنا أن إيران أخفقت في اشتقاق تطبيق صحيح للنظام الدولي خلال عهد الشاه الذي كانت له قدرة على الوصول مباشرة إلى التكنولوجيا والأسلحة والقروض، وحتى التكنولوجيا النووية الغربية والأميركية. وللدلالة، عندما قطعت واشنطن مفاوضاتها مع فيتنام، وأبلغ القائم بالأعمال الأميركي في طهران الشاه أن حلفاء الولايات المتحدة فقط، أي لندن وباريس وبروكسيل وروما وبون وطوكيو وطهران، قد أبلغوا بالأمر^(٤١).

رغم القدرة على الاستفادة بقوة من الغرب في السياسة والمال والاقتصاد، لم يتمكن نظام الشاه من إدارة البلاد من خلال مبادئ منطقية وفهم دقيق؛ هذا الاستنتاج العام يصمد أيضاً في مناخ العولة حيث التسهيلات الدولية يمكنها أن تتحول بحد ذاتها إلى قوة قومية ونمو محلي شرط أن تزول العقبات السياسية. على أن النظام السياسي- الإداري ووسائل الإدارة، وشمولية فاعلية الدولة هي شروط مهمة. فالحكم القومي يبدأ عند النظام المحلي، وليس من طبيعة تهديدات الأجانب. ولا يعرف اعتداد الأفراد بالنفس مقابل خصومهم وسريتهم وردود أفعالهم. وينبغي أن تكون الأنظمة قوية من الداخل، وينبغي أن يتولد تصحيح الذات والنقد الذاتي من داخلها. على أن تأتي بيئتها الدولية وتسهيلات الكامنة للتطبيق في المستوى الثاني. إن ضم أفراد غير محترفين وغير اختصاصيين إلى إدارة الدولة، خصوصاً في وقت لم يتول فيه نظام واضح المسؤولية عن الميدان السياسي يمثل ظاهرة ظلت موجودة من العهد القاجاري وحتى نهاية الدولة البهلوية.

- (١) جمشيد بهنام، الإيرانيون وفكر الحداثة، (طهران: منشورات قارزان، ١٩٩٦)، ص ١٤.
- (٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.
- (٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.
- (٤) المصدر نفسه، ص ٢٤، ملاحظة المترجم إلى الفارسية: يرمز النعمان إلى حالة من الوهم، أو شخصية هجينة، مما يشير إلى أن المرء لا يمتلك هوية متمثلة.
- (٥) محمود سريع القلم، «خصائص وأفكار ونتائج بروز الجيل الثالث في إيران»، في «البون بين الأجيال» لأكبر علي خا، مركز أبحاث جهاد دانشگاه للإنسانيات والعلوم الاجتماعية، ٢٠٠٣، من ص ٩١-٩٢.
- (٦) بهنام، مصدر سابق، من ص ٣٦-٣٧.
- (٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.
- (٨) سيد جواد طباطبائي، مقدمة حول نظرية الانحطاط في إيران، (طهران: منشورات نكاه معصر، ٢٠٠١)، ص ١٧٨.
- (٩) المصدر نفسه، ص ١٨٠.
- (١٠) فيرايدون آتامي، أمير كبير وإيران، (طهران: منشورات خرازمي، ١٩٨٢)، ص ٦٦٦.
- (١١) المصدر نفسه، من ص ٦٨٠-٦٨١.
- (١٢) عباس ميلاني، الحداثة ومقت الحداثة في إيران، (طهران: منشورات عطية، ١٩٩٩)، ص ٣١٢.
- (١٣) بهنام، مصدر سابق، ص ٤٥.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.
- (١٥) هوشنگ مهرويان، دراسة رموز استبدادنا في إيران، (طهران: منشورات بازتاب، ٢٠٠٢)، من ص ١٦٠-١٦٠. أنظر أيضاً سريع القلم، «مشاهد المجتمع المدني في الشرق الأوسط: تحليل للعوائق الثقافية»، ترجمة سعيدة لطفيان، فصلية دراسات الشرق الأوسط، الجزء ٧، عدد ٤، شتاء ٢٠٠١، من ص ٥٩-٧١.
- (١٦) بهنام، مصدر سابق، ص ٥٩.
- (١٧) سيد بارزين، مهدي بارزكان: سيرة سياسية، (طهران: منشورات المركز، ١٩٩٥)، من ص ٢٣-٣٤.
- (١٨) سريع القلم، الجيل الثالث، مصدر سابق، من ص ٩٢-٩٤.
- (١٩) المصدر نفسه.
- (٢٠) المصدر نفسه.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٩٥.
- (٢٢) أبو الحسن ابتهاج، مذكرات، الجزء الأول، (طهران: المنشورات العلمية، ١٩٩٢)، من ص ٤٣٤-٤٣٥.

المصادر:

- (٢٣) المصدر نفسه، ص ٩.
- (٢٤) محمد علي همايون كاتوزيان، الاقتصاد السياسي لإيران، ترجمة محمد رضا نفيسي وكمبيز عزيزي، (طهران: منشورات المركز، ١٩٨٩)، ص ١١٣.
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢٧-١٢٨.
- (٢٦) باقر عاقل، تيمور تاش في الساحة السياسية في إيران، (طهران: المنشورات العلمية، ١٩٩٣)، ص ٣٣٣.
- (٢٧) كاتوزيان، مصدر سابق، ص ١٦٦-١٦٧.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ١٧٢.
- (٢٩) حبيب لاجيوردي، مذكرات عبد المجيد مجيدي، (ماساتشوستس: دار جامعة هارفرد للنشر، ١٩٩٨)، ص ٦٠.
- (٣٠) ابتهاج، مصدر سابق، ص ٦٣.
- (٣١) كاتوزيان، مصدر سابق، ص ٢٠٣.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
- (٣٣) ابتهاج، مصدر سابق، جزء ٢، ص ٥٢٥-٥٢٦.
- (٣٤) محمود سريع القلم، «العوائق الثقافية في وجه العمليات الحديثة في الدول الإسلامية»، فصلية الدراسات القومية، ٢٠٠٣.
- (٣٥) طباطبائي، مصدر سابق، ص ٤٩٤.
- (٣٦) كاتوزيان، مصدر سابق، ص ٢٤٥.
- (٣٧) ابتهاج، مصدر سابق، جزء ٢، ص ٥٢٧.
- (٣٨) لاجيوردي، مصدر سابق، ص ١٩٤.
- (٣٩) المصدر نفسه، من ٢٠١-٢٠٢.
- (٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٣-٦٥.
- (٤١) علي نقی علي خاں، مذكرات امیر اسد الله علام، (طهران: منشورات مزیار، ٢٠٠٢)، ص ٢٥٢.

الحداثة والتجديد في فكر الإمام الخميني

يعتبر موضوع الحداثة والتجديد لدى منظري مختلف الفروع العلمية أحد المواضيع المهمة المطروحة في مختلف المجالات العلمية. وهذا التجديد الذي يعني الخلق والإبداع يتضمن طرح الأفكار الجديدة أو استخدام الآراء والنظريات القائمة بشكل لم يسبق له مثيل.

إن التوصل إلى أفكار جديدة وتطبيقها على شتى نواحي الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية لتحقيق السعادة وراحة البال للبشرية جمعاء، يحظى باهتمام خاص لدى المفكرين. وتكتسب دراسة آراء الإمام الخميني (قده) وأفكاره باعتباره مفكراً معاصراً ومنظراً مجدداً في الأبعاد السياسية والاجتماعية أهمية خاصة في عصرنا الراهن. ولا نريد هنا أن نستعرض إبداعاته التخصصية في الفروع العلمية في الفقه والأصول والفلسفة والعرفان^(١)، والتي يخوض فيها كالأستاذة الملمين والمتبحرين، بل إنني أحل هنا معتقداته النظرية الرئيسية.

سوف أتطرق في القسم الأول إلى النمط الجديد من شخصية العالم الديني الذي قدمه الإمام إلى الحوزات الدينية التقليدية، بينما سأشير في القسم الثاني في جزئين إلى توجهه السياسي والمعنوي وطبيعته القدسية.

العالم الديني السياسي

بعد استيلاء النظام البهلوي على السلطة في إيران، توالى الأحداث التي أدت إلى عزلة رجال الدين وابتعادهم عن المجتمع حفاظاً على الحد الأدنى للبقاء. وقد تطورت هذه الحال تدريجاً لتصبح شيئاً مألوفاً وعادياً، بحيث لم يعد يمكن العالم الديني أن يصبح من رجال السياسة، وإذا صار كذلك أحياناً، فإنه يفقد حينذاك صفته كعالم ديني. طبعاً لم تكن هذه نهاية

* أستاذة محاضرة في الجامعات الإيرانية.

المطاف، بل إن البعض كان يرى أن انتهاج السلوك العرفاني وتهذيب الأخلاق يتعارض مع الخوض في الشؤون الدنيوية. وللأسف، فإن وعي رجال الدين الذاتي حيال دورهم في المجتمع وما يتوقعه الناس منهم خلق تصوراً مقبولاً لدى عامة الناس بأن رجل الدين غير سياسي. وعليه، كانت السياسة ورجال الدين على طرفي نقيض بشكل ملحوظ. ولكن حضور الإمام في هذه الظروف في هذين المجالين تحديداً، باعتباره معلماً للأخلاق وفقهياً عارفاً وسياسياً بارعاً، اخترق الأجواء القائمة والمهيمنة على الحوزة العلمية. وقد كان لهذا الاختراق تداعيات ورفض وقبول. فالبعض من الرعيل الأول من رجالات الحوزة كانوا يعارضون هذا النهج، وكانت تصرفات وتصريحات الإمام، والتي أدت إلى سجنه ونفيه، لا تجد وقفاً حسناً لديهم. إذ اعتبروها دون شأن المرجعية. ولكن الجيل الجديد وراكب الإمام في خطواته الجريئة (بعض هؤلاء أصبحوا من السياسيين المرموقين في يومنا هذا). واستطاعت هذه الرؤية أن تهدم جداراً قوياً وعالياً كان قائماً على تفكيك الدنيا عن الآخرة والسياسة عن الدين، ولم يبادر الإمام إلى هذا التجديد بناء على خصاله الفردية والنفسية الناجمة عن طباعه ونزعتة الشخصية، بل إنه بنى ذلك على أسس نظرية معرفية تبلورت من سلوكه العرفاني. وقد أثبت حضور الإمام عملياً أن معلم الأخلاق والفقيه والأصولي والعارف بإمكانه أن يلج عالم السياسة، وأن يخوض في الشؤون السياسية، محافظاً في الوقت نفسه على الشؤون الفقهية والمرجعية الدينية. وسنشير في الجزء الأول من القسم الثاني إلى هذا الأمر.

معتقدات الإمام النظرية الرئيسية

إن إدخال السياسة المعنوية في مجال السياسة يعتبر من جملة تنظيرات الإمام التي سميتها السياسة المعنوية. ولإيضاح الصورة، أرى من الضروري تقديم تعريف عن العرفان والإنسان.

تعريف العرفان

إن العرفان هو أحد أقسام المعرفة البشرية، والذي يتناول معرفة الحق بواسطة الأسماء والصفات الإلهية (العرفان النظري) ويعرض سبل الوصول إلى الحقيقة في الاتجاهين السلبي والإيجابي (العرفان العملي)^(٣). وهكذا يتخلق العارف بالخلق الإلهي بعد إزالة الشوائب والرائثات الأخلاقية، ويصل إلى مقام «الوحدة» أو التوحيد، وهو آخر منزل من منازل السالكين.

في هذه الرؤية ينطلق العارف ويمضي قدماً لكي يتخلص في الخطوة الأولى من الانانية والأهواء النفسية (التطهر أو التخلية) ثم في الخطوة الثانية يتحلّى بالصفات والكمالات الإلهية (التجمل أو التحلية). ومن خلال هذا التعريف. والذي يتبناه الإمام أيضاً. يتضح أن العرفان

النظري والعملي في فكر الإمام لا يقبل التجزئة. إذ يتبنى الإمام العمل القائم على العقل والفكر والوعي، كما يتبنى الرأي والفكر الذي يؤدي إلى العمل القائم على العقل والفكر والوعي. وهو يتبنى الرأي والفكر الذي يؤدي إلى العمل والتطبيق. لذلك يوصي الإمام بطلب العلم، ويرى أن من الضروري تطبيق ما يتعلمه المرء طوال حياته، ويصرح بأن السلوك العلمي ينبغي أن يكون مقدمة للسلوك العملي^(٦).

هكذا، إن ما كان يؤمن به الإمام، باعتباره رجل سياسة وعالمًا دينيًا ومفكرًا من جوانب نظرية، يتجسد في أعماله وسلوكه. فقد كان يؤمن في الجانب النظري بحقيقة أن «لا مؤثر في الوجود إلا الله، أو لا حول ولا قوة إلا بالله». وقد تجلت هذه المعرفة الراسخة في حياته، بحيث إنه لم يكن يخشى أية قوة، ولذلك كان يوصي أتباعه أن لا يتكلموا إلا على القادر الأزلي (الله سبحانه وتعالى).

تعريف الإنسان

يعد الإنسان في منظومة الإمام الفكرية مخلوقاً قيماً وصاحب مثل واختيار. وبما أنه خليفة الله ومظهر أسمائه وصفاته، عليه أن يجسد كمالاته الكامنة في وجوده، بحيث يستعين باسم الخالق ليكمل باطنه كظاهرة على شكل إنسان، لأن تحقيق إنسانيته رهن بخلقه. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، يحتاج الإنسان إلى نموذج تتكفل الشريعة بتعريفه؛ هذا النموذج في الفكر الإسلامي العرفاني هو الإنسان الكامل. إن موضوع الإنسان الكامل من المراضيع والقضايا الرئيسية في العرفان النظري^(٧). فالإنسان الكامل، حسب هذه الرؤية، ليس مخلوقاً مجرداً أو مثلاً من مثل أفلاطون، بل إنه مخلوق واقعي وحقيقي ونموذج كامل لبناء الذات وتوعية الآخرين وتوجيههم نحو السير والسلوك والسفر المعنوي والتكاملي. والإنسان من هذه الزاوية ينال المعرفة الربوبية ويتبوأ الباري (عز وجل) قلبه حيث جلت قدرته؛ لا يسعني أرضي ولا سمائي بل يسعني قلب عبدي المؤمن^(٨)، وفي عبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون^(٩). لذلك يستأنس سكان هذه الأرض بعضهم ببعض. وهكذا يسجد عباد الله في حضرة الباري ويؤمنون بالله واليوم الآخر ﴿إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر﴾^(١٠).

بعد هذه المقدمة، ندرك أن كمال الإنسان ليس مجرداً ولا فردياً. فليس مفهوم الإنسان هو الذي يتكامل، بل إن الإنسان الموجود المتجسد والمركب من الروح والجسد هو الذي يتكامل ويسمو؛ وهذا النمو والكمال يحدث في المجتمع بالذات، وليس خارج المجتمع. ومن الطبيعي في ضوء هذا الاستنباط عن «الإنسان» والعالم أن تتولد معرفة سياسية خاصة. فإذا تقرر أن يكون هذا الإنسان المتجسد هو موضوع الكمال، وأن ينمو في المجتمع أيضاً، فينبغي أن

تكون ساحة المجتمع مؤهلة وممهدة لهذا الكمال، الأمر الذي يجعل من الضروري أن تلج المعنويات إلى السياسة، بينما تفترض الحداثة فصل هذا الوجه المتجدد للسياسة عن الشؤون المعنوية. وهكذا، فإن التوجه نحو إدخال الشؤون المعنوية إلى السياسة يتجذر في نظرة الإمام العرفانية إلى عالم الطبيعة (ظاهر العالم = الدنيا) وعالم المعنى (باطن العالم = الآخرة) فيصبح دخول الأخلاق معناها العام إلى إدارة المجتمع والشأن الحكومي في عصرنا الراهن أهم تجديد قام به الإمام الخميني في مجال المجتمع الإنسان، بحيث تكون صورة الحكومة من وجهة نظر الإمام من دون مقومات أخلاقية أمراً محالاً.

إن جميع المدارس البشرية والأيدولوجيات التي تدعو إلى خلاص الإنسان من اليأس والعذاب والأخذ بيده نحو السعادة والمجتمع المثالي تزعم أنها تدعو إلى توجيه الإنسان نحو مجتمع تتوافر فيه سعادته الشاملة. وعلى الرغم من هذا الهدف المشترك، فإننا نواجه بعض الفوارق والاختلافات بين هذه المدارس ينجم عن رؤيتها «للإنسان» ودوره في «الجماعة» وتكوين المجتمع. ومن نافذة القول أن المجتمع المكون من أناس هم أدوات مبتلاة بجبر الزمن والتاريخ يختلف عن مجتمع يكون الإنسان فيه مختاراً ومفكراً ذا شعور وإحساس ووعي. من جهة أخرى، ثمة مجتمع ترك أفراد كل المواهب الطبيعية ورفاهيات العيش لأجل الحياة الأخروية نجده يختلف جذرياً مع مجتمع يعتبر الهدف من السعي والحياة هو الاهتمام بالشؤون الدنيوية.

من وجهة نظر الإمام الخميني، فإن الدنيا والآخرة، الجسم والروح، السعادة الدنيوية والأبدية هي امتداد بعضها لبعض، ولا يمكن تجزئتها، وأن أفراد هذا المجتمع هم عشاق الكمال والخير المطلق بالفطرة.

لإدارة مجتمع يتكون من أناس شرفاء أحرار ذوي شعور وأصحاب إرادة تؤدي الأخلاق دوراً أساسياً، وأصحاب القرار إلى جانب إدارتهم للمجتمع يتكلفون هداية هؤلاء الناس، من البديهي أن أمر الهداية في مدرسة تعتبر الإنسان خليفة الله وتكن حرمة واحتراماً لكل الكائنات والموجودات باعتبارها دليلاً أو آية تسبح بحمد الله، لن يؤدي إلى الاستبداد واستيلاء الفرد أو المجموعة على الجماعة. على أن ميزة فكر الإمام بخصوص التمحور حول الأخلاق يمكن ملاحظتها إبان توليه الحكم، ولا سيما خلال فترة الحرب المفروضة، بحيث إنه لم يكن يضحي بالقيم الأخلاقية لنيل الأهداف السياسية للحرب. وعلى سبيل المثال لا الحصر، إبان القصف الكيمياوي، لم يوافق أبداً على الرد بالمثل أو يقطع الاتصال والإمدادات عن جيوش العدو وتدمير قواته أو هدم الجسور خشية تعرض المدنيين للأضرار. وهناك عشرات من هذه الأمثلة تبرهن على أن الإمام يهتم بمكارم الأخلاق وأصالتها ولم يضع بها من أجل مصالح أخرى. واللافت أن الأمة الإسلامية تكن للإمام حرمة خاصة، وكل فرد من أعضاء الحكومة له

حرمة خاصة، وأن أمر الهداية في مثل هذا المجتمع يتضاعف لأنه يأخذ في الاعتبار مصالح الأفراد ومصالح المجتمع ولا يضحى بإحداها لأجل الأخرى.

قدسية الطبيعة

ربط عالم المادة بالمعنى أو الروح والجسم من أكثر البحوث تعقيداً في الميتافيزيقيا، لا أريد خوضه، واكتفي بذكر جملة للإمام كرمز تعكس رايه في أقصر وأبلغ شكل ممكن، وهي أن «العالم مسجد الربوبية»^(٨). وأشير للتوضيح بأنه يعرف نظام الكون كصورة يتجلى فيها الباري (تعالى) وأن أساس الكون مبني على العشق، وهو الذي يسري ويجري في كل الموجودات وفي فكره يتحقق الخلق بالحب وعودة الموجودات إلى الوحدة، ويتحقق ذلك بالعشق والمحبة. إذ يقول: «ولا ذلك الحب لما يظهر موجود من الموجودات ولا يصل أحد إلى كمال من الكمالات، فبالعشق قامت السموات والأرض»^(٩). وهو يعتبر المحبة والشوق والعشق كبراق للمعراج والوصول^(١٠). وهكذا في الفكر الكوني للإمام يعتبر العشق عنصر الخلقه والتكاثر للموجودات وعنصر عودة ورجعة الموجودات للوحدة.

من وجهة نظر الإمام، إن كل الموجودات حاضرة في ساحة الباري، والجميع يرتبط بخالقه من دون واسطة، وذرات العالم يتبع الوجود. وهو الخير المطلق وذو الشعور والوعي. تتمتع بصفات الحياة والعلم وبقية الشؤون الحياتية، ويعتبر قوله تعالى «يسبح لله ما في السموات والأرض» دليلاً لدعائه، ويعتقد بأن التسبيح وتقديس الله وثناءه يستوجب العلم والمعرفة بمقامه المقدس وصفاته الجلالية والجمالية.

يعتبر الإمام العالم واحداً ذا شعور ومنظماً وناطقاً يتحرك صوب الكمال. وحينما يسمى الإمام العالم «مسجد الربوبية»، بمعنى أن الإنسان في عالم ونظام الكون يسجد لله المتعال^(١١) والدنيا بفكره لا تستحق الذم وليس لها بعد سلبي، بل هي مزرعة الآخرة، وأن الحياة الخالدة للإنسان رهن بسلامة حياته الدنيوية؛ هذه النظرة لها تبعات جميلة ومعبرة تؤسس للتعايش الخلقي والبيئي.

إن ثمرة مثل هذه النظرة تظهر في مجال التعرف بعالم الطبيعة، وكذلك في مجال صونها وحفظها. ففي الفكر التقني المتطور يتم التعامل مع عالم الطبيعة كأداة في نظرتين: الإنسان الذي يستقر في مركز العالم يرى الطبيعة في خدمته، ولا يرى لها حرمة. ولكن من يرى «العالم محضر الله» و«العالم مسجد الربوبية» و«الإنسان» هو الكائن الوحيد الذي بإمكانه أن يعرف الله أكثر من بقية المخلوقات سيجترم عالم الطبيعة احتراماً خاصاً.

من وجهة النظر هذه، فإن أصغر ذرات العالم في نظم ذي شعور وبصورة واحدة مرتبطة بعضها ببعض بانسجام، وتتحرك باتجاه مقصدها، ولكل منها معنى ومفهوم تجد مكانها في

موقعها، وأن نظام الكون عضو حي باستطاعته احياء نفسه واستقرارها لو لم تتم إزالة حلقة الوصل هذه على يد العناصر غير الطاهرة (التكنولوجيا).

إن القطرة التي تسير في مجرى النهر

تذهب لأداء مهمة على عاتقها مكلفة بها

(الشاعر برون اعصامي)

إذا اعتبرنا الإنسان مركز العالم بدليل أنه يستطيع كشف نظم العالم واحترامه، ولأنه مركز العشق الإلهي، فإنه ينظر بمحبة ومودة لبقية المخلوقات، لأن بقية الكائنات، من وجهة نظره، هي آيات وعلائم المحبوب الأزلي. وفي مثل هذا الفكر، نرى التكنولوجيا محدودة بحدود المسائل الأخلاقية، وأن رعاية البيئة لا تعتبر جانباً كمالياً، بل هي ذات أهمية وموضوعية. وفي هذه النظرة، ليس العالم والطبيعة في خدمة الاستغلال النفعي والاناني، بل من أجل الحياة السليمة للأجيال المقبلة.

اللافت أن الحضور في الطبيعة والتعامل معها، كالحضور في المسجد والأماكن المقدسة، يقتضي آداب خاصة. فمن دون الطهارة ومن دون الإذن الإلهي، لا يمكن التصرف بها. على أن ما يمكن فهمه في فكر الإمام في هذا المجال هو أن أزمة البيئة كانت أو لم تكن، فنحن مكلفون باحترام الطبيعة وعدم تلويثها. وهكذا، فإن الإخلال بنظام الطبيعة باعتبار أنه لصالح الإنسان غير مرغوب (إلا في حكم الضرورة) لأن نظم الطبيعة يعكس الحكمة المعنوية، وأن ترتيبها لم يتم بالصدفة. وهكذا، فإن الإخلال بها يجب أن يكون مبرراً معنوياً وشرعياً^(١٢). وهكذا أيضاً، فإن التكنولوجيا التي تتصرف بالطبيعة وتتعامل معها كأداة يجب أن يكبح جماحها. ولكن للأسف نجد أن المدافعين عن الطبيعة ينظرون إليها كأداة أيضاً.

اكتفي هنا بهذا المقدار، وأذكر بأن هذه النظرات العامة يمكن أن تتخصّص عنها نظريات جديدة في المجالات المدنية والاجتماعية. ونحن في إيران نختبر الآن بعض الاشكال الممكنة لهذه النظريات العامة لكي تتبدل إلى أنظمة اقتصادية واجتماعية وتحتاج إلى تجارب أطول. ومع الأسف، فإننا نواجه المضايقات والضغوط الأجنبية، كالحرب المفروضة والحصار الاقتصادي واغتيال الشخصيات العلمية والثقافية والسياسية وسلب الأمن والاستقرار.

إن الجمهورية الإيرانية هي أحد النماذج التي نجربها الآن، ولا ندعي أنها النموذج الوحيد الموجود. وإن هدفي من تقديم هذا البحث بيان أن ما حصل ويحصل في إيران له جذور عميقة أكثر مما تعكس وسائل الإعلام العالمية، كالأصولية الإسلامية والإرهاب ونتاج الأسلحة النووية.

لا شك في أن الفكر الذي ينظر إلى الطبيعة بهذه النظرة السمجاء لا يمكن أن يتعامل مع الإنسان كأداة، وأن السياسة والنظرة الإرهابية للإنسان والطبيعة تضحي بالغاية من أجل الوسيلة وتبررها.

يبدو أننا لا نبالغ لو قلنا إن السياسة المعنوية التي رسمها الإمام هي أبعد ما تكون عن الإرهاب والتشدد والإخلال بالسلام والأمن وتلويث الطبيعة. طبعاً، إن مثل هذا الادعاء لا يعني أن مطالب الإمام قد تحققت، بل المقصود أن الهدف يستحق الحياة والتجربة، وأن مطالب الشعب الإيراني من المجتمع الدولي لا تتعدى الاحترام والاعتراف بهذا الطلب المعنوي، وهو الطلب الذي بذل الشعب الإيراني لأجله النفس والنفيس. ومع الأسف، يجب أن أقول إن شعبنا مهتمد من قبل أقسى مهتدي الإسلام والحرية في العالم، لذا، يمكن القول أن فكر الإمام ينادي بالسلام العالمي. إلا أننا للأسف نواجه سخرية مرة هي أن هذا الفكر ونداء الإمام يتهم وتتم محاربته باعتباره تهديداً للسلام والأمن العالمي من قبل محاربي السلام العالمي، والذين أشعلوا نار الحروب وسفكوا دماء الأبرياء ويهددون السلم العالمي، ومن خلال تفجيراتهم النووية قتلوا مئات الآلاف من الناس في فيتنام، وأشعلوا نيران الحرب في أفغانستان والعراق. ولكن على الرغم من كل هذه الإشاعات، نرى أن فكر الإمام ينتشر في أرجاء العالم الإسلامي. وأنا كعضو صغير من المجتمع الأكاديمي أقول لكم أيها العلماء الأفاضل إن أقل ما يمكن أن نفعله هو أن نسلط الأضواء على هذه الحقائق ونستثمرها لصالح السلم العالمي للتصدي لموجة الإعلام الخادع الذي يرسم مثل هذه الصور المغلوطة.

أرى أن فكر الإمام هو فكر الغد ويجب ألا نقارنه بميزان الخطأ والصواب الموجود في بعض الاختبارات. إن أهمية هذا الإبداع الذي استعرضته في فكر الإمام لا ينحصر في مذهب الإقليمي والوطني، بل يتبلور في دمج المعنويات والأخلاق بالسياسة واعتبار العالم محضر الله، والتمتع بنظرة الإنسان العاشقة للعالم، والتي تفتح آفاق العالم الرحبة لدى أبعد للإنسان المتوتر في القرن الحادي والعشرين.

هذه الرؤى البديعة للإمام. والتي تجري متابعة بعضها في إيران. يمكن أن تكون هدية السلام واحترام الإنسان وكرامته ورعاية البيئة للعالم المتوتر اليوم، والتي إذا لم نجسدها تفقد معناها ويتم نسيانها. وكما أنه لا يمكن نفي الروح إلى الأعماق، لا يمكن كذلك أن نحبس ونحصر الفكر أيضاً.

المصادر:

- (١) للتعرف إلى الأفكار الفقهية والأصولية والفلسفية والأدبية والعرفانية للإمام، يرجى مراجعة فهرس مؤلفاته في ختام المقالة.
- (٢) ابن سينا في إشارات النمط التاسع وداوود قيصري، رسائل قيصري.
- (٣) في هذه الحالة سيكون مصداقاً لحديث قرب النوافل حيث قال جلت قدرته: من تقرب إلي بالنوافل كنت...
- (٤) هناك كثير من الكتب في هذا المجال، منها كتاب عز الدين نسفي بعنوان الإنسان الكامل وكتاب آخر بالعنوان نفسه لعبد الكريم جيلاني.
- (٥) يتحدث ابن عربي بإسهاب حول الأرض الواسعة في الفتوحات المكية تحت عنوان «أرض الحقيقة». كما أن لديه رسالة مستقلة حول هذا الموضوع بالذات لم نعتز عليها بعد.
- (٦) سورة العنكبوت، الآية ٥٦.
- (٧) سورة التوبة، الآية ١٨.
- (٨) الإمام الخميني - آداب الصلاة.
- (٩) الإمام الخميني - مصباح الهداية.
- (١٠) الإمام الخميني، سر الصلاة، ص ١١.
- (١١) في عالم الذرة تؤمر الملائكة بالسجود للإنسان، فالإنسان في عالم الشهادة يسجد لله ليصل إلى غاية الخلقة وهي العبادة ومعرفة الحق ﴿ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ أي ليعرفون، الإمام الخميني، آداب الصلاة.
- (١٢) المصدر نفسه.

الاستقرار السياسي في المجتمعات المتباينة: الديموقراطية التوافقية في التجربة اللبنانية

إن مسألة الاستقرار السياسي ووسائل تحقيقها هي من الأبحاث المطروحة للبحث في العلوم السياسية، كما تمثل أحد هواجس القرن الحادي والعشرين لجميع الدول. على أننا سنتناول في هذا البحث ظاهرة الاستقرار السياسي في لبنان، مركزين على عدم الاستقرار في هذا البلد في الفترة الممتدة بين عام ١٩٧٥ وأوائل عقد التسعينات. إلا أن هناك مجموعة من الأسئلة الضرورية تثار حول قضية الاستقرار السياسي و عدم الاستقرار في لبنان.

إن أحد الأسئلة التي تبرز في خصوص الاستقرار السياسي والديموقراطية هو: ما هي أفضل وسيلة أو طريقة من أجل بحث هذه المسألة في لبنان؟ إن استيعاب التطورات السياسية والاجتماعية في لبنان بعد الحرب العالمية الثانية ذو أهمية كبرى في بحثنا هذا. أمّا السؤال الأنسب الذي ينبغي الإجابة عليه هو لماذا قدام في لبنان من عام ١٩٤٣ لغاية منتصف السبعينات، نظام أكثر ثباتاً واستقراراً وممارسة نسبية من الديموقراطية؟ ولماذا إنحسر أو زال هذا الاستقرار السياسي النسبي من الساحة اللبنانية منذ منتصف السبعينات حتى أوائل عقد التسعينات؟ من أجل الإجابة على هذه التساؤلات، نتساءل أيضاً عن دلائل إنحسار أحداث الشغب والصدامات الداخلية منذ مطلع التسعينات وما بعدها، وتحرك لبنان بالتالي باتجاه تحقيق المجتمع الديموقراطي الواحد الذي شهد استقراراً نسبياً.

في ما يتعلق بالسؤال الأول، يلاحظ أن أفضل وسيلة لتحقيق الاستقرار السياسي والديموقراطي في المجتمعات المتباينة، مثل لبنان، هي نظرية «الديموقراطية المبنية على الإجماع»^(١). ويندرج كثير من هذه النظريات تحت مسميات «تقسيم القوة»^(٢)، والتي يجب أن نذكرها، علماً أن هذه المسألة تقودنا إلى السؤال الأساس لهذا البحث.

* أستاذ مساعد في كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة طهران.

إن الفرضية التي هي محل بحثنا والتي تتمثل في أنَّ الاستقرار السياسي والديموقراطية توافرا نسبياً في لبنان من عام ١٩٤٢ حتى منتصف عقد السبعينات، جراء تطابق تقسيم القوة، تأسيساً على إجماع البناء السياسي والاجتماعي في لبنان، في حين أنَّ عدم الاستقرار في عقدي السبعينات والثمانينات ناجم عن حدوث خلل في هذه الأسس. بعبارة أخرى، أفرزت التطورات الداخلية والأوضاع المحيطة بلبنان في عقد السبعينات وما بعده خصوصيات وظروف أوجدت نظاماً ديموقراطياً لم يكن متناسقاً أو ملائماً للإجماع، وحتى غير متجانس مع المحيط الدولي أو محيط المنطقة، الأمر الذي سبب عدم الاستقرار السياسي وانهايار البناء السياسي الديموقراطي في هذا البلد.

أمّا في يتعلق بالسؤال الثاني الذي يركز على دلائل إقرار الاستقرار والديموقراطية النسبية بدءاً من أوائل عقد التسعينات وما بعده، فباعتقادنا أنَّ التطورات السياسية والاجتماعية في لبنان من أواخر عقد الثمانينات وما بعده قد سارت باتجاه التناقص والتلازم والتطابق، مع ملاحظة المقدمات السابقة والمطالب والوسيلة المهيمنة والمتاحة من خلال هذا البحث المختصر حول تكريس الاستقرار السياسي والديموقراطية في المجتمعات السياسية عموماً، والمجتمعات المتبانية تحديداً. على أنَّ تلحظ في الوقت نفسه نظرية الديموقراطية الاجتماعية حول هذه المفاهيم وشروطها وضرورة استقرار هذا النوع من الديموقراطية والاستقرار السياسي من خلال رؤية عدد من الباحثين المعتمدين من رواد العلوم السياسية الذين بحثوا هذا الموضوع، وذلك إستكمالاً لمثل هذه الأبحاث النظرية، وموضوع التناسب أو عدم التناسب النظري مع النظام الديموقراطي المبني على الإجماع مع النظام السياسي والاجتماعي في لبنان، والذي نحن بصدد دراسته. كما أنَّ دلائل الاستقرار السياسي والديموقراطي كانت موجودة نسبياً في المجتمع اللبناني بعد الحرب العالمية الثانية حتى أوائل عقد السبعينات، مع ملاحظة أنَّ التباين أو الاختلاف في البناء السياسي والاجتماعي اللبناني مع البيئة الخارجية، سواء كانت إقليمية أو دولية، في وقت برزت التطورات الاجتماعية والسياسية الداخلية في لبنان و البيئة الإقليمية والدولية للشرق الأوسط، وكذلك العناصر والظواهر غير المتلائمة أو المتكيفة مع نظرية الديموقراطية الاجتماعية التي تميل الى عدم الثبات وتأخذ طريقها في هذا الاتجاه.

وفي القسم الأخير نركز على جوانب السؤال الثالث للبحث، والذي يتمثل في «سبب الهدوء والديموقراطية نسبياً من أوائل عقد التسعينات وما بعده.

يتطرق هذا البحث الى التطورات الاجتماعية والسياسية الداخلية في لبنان والمحيط الاقليمي والدولي في السنوات الأخيرة، إذ تبرز عوامل ايجابية ومنسجمة مع النموذج الديموقراطي الاجماعي. وهو يركز على العوامل الجديدة التي ظهرت في الساحة الداخلية

اللبنانية وخارجها، ومدى توافرها في السنوات الأخيرة، من أجل تكريس الديمقراطية النسبية في لبنان.

الاستقرار السياسي والديمقراطي

وردت أقوال مختلفة في مقدمة هذا البحث حول مفهوم الاستقرار أو عدم الاستقرار. ويتعين علينا أن نقدم تعريفاً دقيقاً لهذا المفهوم، علماً أن الباحثين لم يتوصلوا إلى إجماع في ما يتعلق بالتغيرات و التطورات الاجتماعية المرتبطة بمسألة الاستقرار السياسي أو عدم الاستقرار. ومن خلال بحث هذه الجوانب بحثاً كاملاً، نستطيع القول أن التوافق هذا غير متوافر^(١). على أن هناك خمسة مناهج مختلفة تستخدم من جانب الباحثين السياسيين لبحث الاستقرار السياسي، لكل واحدة منها معيار من أجل دراسة الظاهرة المذكورة، وهذه المناهج تتمثل في ما يلي:

الاستقرار السياسي من خلال المفهوم الذي يؤكد على عدم اللجوء إلى القوة؛

الاستقرار السياسي النابع من ثبات النظام السياسي وديمومته؛

الاستقرار السياسي المنبثق من نظام سياسي قانوني؛

الاستقرار السياسي بمفهوم فقدان التغيير البنائي؛

الاستقرار السياسي بمفهوم وجود موازين اجتماعية متعددة^(٢).

في هذا البحث نحن أولاً في صدد التعرف على طبيعة هذا الثبات أو الاستقرار السياسي، وكيفية اللجوء إلى القوة، ومدى الأخذ بها في لبنان. لكننا نجد أن أكثر الباحثين في العلوم السياسية أخذوا في الحسبان وجود أو عدم وجود القوة والاكراه من أجل تحديد طبيعة هذا الاستقرار في المجتمع، من أمثال جارلز تيل، وجي ديوييس، و تدرابرتر. ويرى جارلز تيل أن اللجوء إلى القوة يلحق الضرر بالأشخاص أو الأشياء^(٣). وسوف نبرز في هذا البحث القوة بمفهوم سياسي أوسع وبالصورة التي تطرق إليها هري أكشيتن. إذ إنه يساوي بين اللجوء إلى القوة وانهيار النظام المدني، بمعنى «الأخذ الجماعي بوسائل غير سلمية»^(٤)، ومن خلال اللجوء إلى القوة للحصول على أهداف خاصة أو عمومية^(٥). وهناك مجموعتان يمكن أن تستخدم القوة.

الجماعات الخصوصية أو الخاصة؛

الجماعات العمومية أو العامة.

يمكن تعريف الحركات العامة بأنها الجماعات التي هي جزء من الحكومة، على عكس

الحركات الخاصة التي هي من خارج تنظيم هذه الحكومة وغير مرتبطة بها، ومن ثم نستطيع تشخيص أو تحديد أربعة أنواع من القوة الكامنة وبحث الروابط في ما بينها.

القوة التي تنظمها مجموعة أو مجاميع من الجماعات الخاصة مقابل المجموعات العامة، مثل الأعمال المسلحة التي تقوم بها تلك الجماعات ضد الدولة ومؤسساتها؛

القوة التي تمارسها المجموعات الخاصة ضد المجموعات الأخرى نتيجة النزاعات القومية في ما بينها؛

القوة التي تمارسها المجموعات العامة ضد الحركات الخاصة كقمع الدولة لمعارضيهما من طريق هذه المجموعات؛

القوة التي تمارسها الحركات العامة ضد الحركات العامة الأخرى، نتيجة للانقلاب أو التصفيات السياسية بين الأجنحة السياسية المختلفة داخل الأنظمة.

في ما يتعلق بلبنان، فإنّ النموذج الثاني هو السائد فيها، أي النزاع بين الجماعات، وكذلك النوع الرابع إلى حد ما، أي أن أجنحة الدولة المختلفة تتنازع في ما بينها. بعبارة أخرى، إن القوة في النوع الثاني والرابع تتشابكان في ما بينهما، إذ إن المجتمع اللبناني عاش حقبة من عدم الاستقرار خلال تاريخه المعاصر، برزت خلالها سياسة العنف والقوة من النوع الثاني، خاصة من خلال ممارسة الحركات السالفة الذكر، علماً أن دوافع النزاع بين الأجنحة أو التنظيمات المختلفة في لبنان سياسية أكثر منها ثقافية أو عقائدية. وقد برزت هذه الظاهرة (سياسة العنف وعدم الاستقرار) بشكل واضح بعد عام ١٩٧٥. ونستطيع القول أن هذه السياسة كانت متبعة في القرن التاسع عشر، وبشكل خاص بين الأعوام ١٨٤٠ - ١٨٤٥، وكذلك عام ١٨٦٠. إذ كان النزاع طائفيًا بين المسيحيين الموارنة والمسلمين الدرزيين. أما بعد عام ١٩٧٥، فإننا سوف نعالج العوامل السياسية، وخاصة تلك المتعلقة بدور العوامل الخارجية، بحيث يطغى الجانب السياسي على الجانب الطائفي في هذا المجال.

تكريس الاستقرار السياسي في المجتمعات المتباينة

اللافت أن المجتمع اللبناني هو أفضل مثال عن المجتمع المتباين حيث توجد الاتجاهات الدينية المتباينة التي أثرت اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً في بناء الدولة اللبنانية، وحيث نسبة الولاء لهذه الاتجاهات، على عكس مختلف الدول في منطقة الشرق الأوسط، تبرز أكثر من الولاء للدولة. إذ إن الولاء الطائفي هو أشد من الولاء الوطني. وبشكل عام نجد أنّ المجتمع اللبناني ينقسم إلى قسمين رئيسيين، هما المسلمون والمسيحيون. وفي الواقع نجد أنّ هذين القسمين يتشعبان إلى شعب صغيرة على أساس العقائد المذهبية. ولذا ما أردنا أن نكون في

بحثنا دقيقين لناحية إبراز هوية المجتمع اللبناني، فأننا نقسمه الى ثلاث مجموعات.

هوية الجماعة من خلال المفهوم الخاص، مثل الاتجاهات أو الجماعات الشيعية والسنية والدرزية، والهويات المسيحية المختلفة من الكاثوليك الموارنة والارثوذكس اليونانيين والكاثوليك اليونانيين والارثوذكس الأرمن والكاثوليك الأرمن والبروتستانت... إلخ.

هوية الولاء العام، وأغلبه للحركات الاسلامية المختلفة (الاسلمة) والحركات المسيحية المختلفة (التنصير).

الهوية الوطنية و الولاء للدولة

يجب القول، من خلال تقسيم الدرجة والأولية، أن الهوية الأولى للجماعة أو للحركة أقوى من أي شيء آخر، حتى من الولاء للدولة الذي يبرز ضامراً. ومع ملاحظة هذا الواقع، أي التعدد المذهبي في المجتمع اللبناني من جهة، وإقرار الاستقرار السياسي والديمقراطي بنسبة أكثر من جهة أخرى، فإن السؤال الأول لهذا البحث هو كيف يتحقق الاستقرار السياسي والديمقراطية النسبية في المجتمع اللبناني؟

بما أن النظام السياسي اللبناني من عام ١٩٤٣ وما بعده، إلى حد ما، يطبق ديمقراطية نسبية، يمكننا أن نطرح سؤالنا بشكل آخر: ما هي أفضل السبل التي يمكن بحثها من أجل تحليل وتوضيح الاستقرار السياسي في المجتمع اللبناني قبل بداية الحرب الأهلية في عقد السبعينات وما بعده؟ من أجل الاجابة على هذه التساؤلات، ينبغي أن نستعرض نظريات الباحثين في العلوم السياسية الذين عكفوا على دراسة الاستقرار السياسي في المجتمعات التي تعيش حالة التباين الاجتماعي، ونطرح السؤال أعلاه من خلال البحث النظري والتطبيقي (التجريبي).

يجب القول للوهلة الأولى أن الباحثين في العلوم السياسية ليس لديهم في ما يتعلق بالاشكال المختلفة لتحقيق الاستقرار السياسي والديمقراطية في المجتمعات المختلفة أو المتباينة، نظرية واحدة، وإنما ينقسمون إلى فريقين.

يؤكد الفريق الأول على تباين أو ضياع الاستقرار والديمقراطية بالنسبة لمكونات المجتمع المتباين. فالمنظرون من أمثال جان فورنيوال أم، ج إسميت وليوكوير، يركزون على تداعي الاستقرار في المجتمعات المتباينة، إذ إن وجهة نظر فورنيوال تؤكد أنه لا توجد في المجتمعات ذات الفرق المختلفة أو الأحزاب المختلفة ما يسمى الإرادة المشتركة أو الولاء المطلق الذي يطفئ على اختلاف الثقافات داخل المجتمع المتباين، كما لا توجد أحزاب تحترم القواعد القانونية والاخلاقية. لذا، فإن هذه المجتمعات تتداعي خلال إنتشار عدم الاستقرار الداخلي ونشوب

النزاعات في ما بينها^(٦). وقد تناول الباحثان سميت وكوبر أيضاً بطريقة مشابهة العنف وعدم الاستقرار داخل مثل هذه المجتمعات^(٧).

ثمة منظرون متفائلون لناحية تكريس الاستقرار السياسي و الديمقراطية في المجتمعات التي يسود فيها التنوع والاختلاف. وتناول هؤلاء، من خلال الدراسات والتجارب، إمكانية تحقيق الاستقرار في مثل هذه المجتمعات. على أن هناك ثلاث نظريات وجدت طريقها بشكل أساسي في ما يتعلق بإمكانية تحقيق الاستقرار و الديمقراطية في المجتمعات المتجانسة، إحداها الاحتوائية في مقابل نموذج تبادل السلطة التعسفة. وتبرز أخيراً الديمقراطية المبنية على الإجماع أو تقسيم القوة.

ينطوي نموذج السيطرة والاحتوائية على استقرار سياسي، ويحد من العنف، وقد تناوله يان لوستيك على أساس أبحاثه المتعلقة بإسرائيل والسلوك الإسرائيلي الموجه ضد العرب، إذ عندما يكون هناك حزب أو جماعة متسلطة على أساس القوة^(٨) بأشكالها وقيمها المختلفة، ولا تعتقد بالتفاوض أو المساومة مع الفئات الأخرى، فإن الدولة أو الحكومة تجسد قوتها من خلال الأكثرية التي تحظى بها. وعليه، فإن كثيراً من المنظرين السياسيين قد وضعوا هذا النموذج في إطار الأنظمة غير الديمقراطية^(٩). ومن هنا، تبرز مظاهر القوة في نموذج «تبادل السلطة المتعسفة» على خلاف أو عكس نموذج السيطرة، بشكل أقل.

يوضح دونالد رونجيلد وأصبح هذه النظرية أن كثيراً من الدول، وخاصة الدول الأفريقية، لا تستطيع من خلال هذا العمل إيجاد الحلول للتنظيمات والأحزاب المختلفة، وهذا يشمل الحكومات المتسامحة التي تتمثل في حكم ذاتي ومستقل.

يشهد المجتمع من خلال التنظيمات الموجودة في المجتمع من خلال الائتلاف ضمن قواعد مشتركة، وعلى أساس هذا التفاهم^(١٠) الاستقرار السياسي والديموقراطية، ولو نسبياً. ويرى رونجيلد في نموذج أن الدولة لا تتعلق بجماعة أو حزب أو قومية خاصة، بل تتمتع بتركيب وحدوي أو ائتلافي، وتعمل بشكل مستقل عن الجماعات أو الأحزاب والأقوام المختلفة، متجاوزة النظرة الفئوية.

وجدت نظرية النموذج الديمقراطي المبنية على الإجماع - النظرية الثالثة - طريقها من خلال الارتباط أو إمكانيةه بين الاستقرار و الديمقراطية النسبية في المجتمعات المختلفة. وعلى أساس وجهة النظر هذه، فإن المجتمعات الديمقراطية والمستقرة سياسياً تدار فقط من خلال إتفاق الآراء و التوافق و الانسجام العام بين جميع الحركات والتنظيمات السياسية. بعبارة أخرى، يمكن قبول مشاركة جميع الاتجاهات الاجتماعية والسياسية المختلفة لتحقيق ذلك.

إن نظرية الديمقراطية المبنية على الإجماع هي أصلاً نوع من للتحدي النظري في مقابل وجهة نظر الباحثين السياسيين الغربيين، ويوجه خاص في أميركا، من خلال نظريتهم المسماة (إعادة البناء) «التحديشية»، لتقسيم الأنظمة السياسية العالمية لإنجاز التنمية والعبور من المجتمع التقليدي إلى الصناعي. ففي معرض الاحتجاج على طرح نموذج التطور الغربي لدول العالم الثالث من خلال إعادة البناء والأمة البانية أو الصناعة، يتركز البحث الأساس بين الباحثين المعبرين في العلوم السياسية، مثل الموند ووريا وابتر وروستو كارل دوج - المنظرون المؤيدون لإعادة البناء والتحديث. حول الاستقرار السياسي وعلاقته مع النظام الحزبي والأنظمة الاجتماعية، والنزاعات التسلطية بوجه خاص، ويرى أن النموذج والبريطاني - الأميركي المبني على النظام الثنائي الحزبي هو القادر على إيجاد الاستقرار السياسي في المجتمع، في حين أن النظام الأوروبي المتعدد الحزبية (فرنسا، ألمانيا، إيطاليا)، يمثل التوقع^(١١). وعليه، فإن هذه الطريقة هي الوحيدة لتحقيق الاستقرار والديمقراطية.

نقد كثير من باحثي العلوم السياسية هذه النظرية في الستينات، وفي مقدمهم آرنو ليجبارت، وذلك لخاصية تقسيم طبقات الأنظمة السياسية التي تناولها آلوند. إذ أبدى عدم رضاه عليها وعلى المنحازين إلى البنيائية، والذين قالوا بتشتت واختلاف الاتجاهات في الدول الجديدة في العالم الثالث، الأمر الذي أسهم في إغلاق الباب أمام الاستقرار السياسي والديمقراطية.

أما ليجبارت، فقد أبدى رأيه في خلال المؤتمر العالمي للعلوم السياسية، وكذلك في مقالة له حول معارضته المذكورة. ثم درس هذه الآثار من خلال وجهة نظره الخاصة، على خلاف رأي التحيزين للبنيائية والاستقرار السياسي والديمقراطية النسبية في المجتمعات ذات الطابع القومي المتباين. ومن أجل إثبات وجهة نظره، أبرز النموذج الديمقراطي المبني على الإجماع، والذي أهملت فيه طبيعة النظام السياسي مقارنة بالعلوم السياسية - الاجتماع السياسي، فالمعرفة و إشكالات تقسيم الطبقات في النظام السياسي أصبحت شخصية^(١٢).

كانت نظرية الديمقراطية المبنية على الإجماع أيضاً مثار نقد و بحث من قبل الباحثين في العلوم السياسية وعلى نطاق واسع. إذ إن ليجبارت وفزهارد لمبردج وأريك نورد لينكر نقدوا أيضاً هذه النظرية. وفي هذا الصدد يبين نورد لينكر - بعد كتابات ليجبارت - واحدة من الآثار التقليدية المتعلقة بالديمقراطية الاجتماعية وأسلوب أو طريقة حل الخلافات وإقرار الديمقراطية والاستقرار، والتي أصبحت معروفة في المجتمعات المتباينة^(١٣). ويرى ليجبارت أن الديمقراطية المبنية على الإجماع تقوم على أربعة أصول أساسية. وتتمثل خصوصيات هذه النظرية في ما يلي:

- إدارة الدولة من خلال أو بواسطة الائتلاف الكبير؛

- وجود معارضة متبادلة أو أكثرية مقابلة؛

- تخصيص باسم مبدأ أساسي لتمثيل سياسي؛

- درجة عالية من الاستقلال لكل حزب أو جماعة من أجل إدارة الأمور الداخلية بنفسها^(١٤).

ويعتبر ليجب أن الديمقراطية المبنية على الإجماع الزماني ستكون فاعلة ومؤثرة
شريطة وجود عدد من الشروط أو الظروف في المجتمع، وهي:

- وجود خطوط معروفة للفجوة أو الانقسام بين الأحزاب أو الجماعات؛

- توازن القوى بين أطراف عدة؛

- وجهات النظر المساعدة بالنسبة إلى الائتلاف الكبير؛

- وجود التهديد الخارجي؛

- الوطنية أو القومية المعتدلة؛

- تفعيل الضغط على النظام السياسي^(١٥).

أما نموذج نورد لينكر وعلاقته بحل الصراع في الدول التي تقوم على الأحزاب
والقوميات، فإنه يتمثل في ستة جوانب:

- الإئتلاف والاستقرار الحكومي؛

- أهل التمثيل على أساس التخصيص؛

- التمتع بحق الفيتو المتبادل؛

- سياسة دفع أو رفض إستهداف المجتمع؛

- التحالف والمصالحة حول الموضوعات بين الاتجاهات أو الأحزاب المتخاصمة والتي يوجد
بينها تناحر؛

- إعطاء إمتيازات لأي اتجاه أو حزب يرفض التخاصم^(١٦).

كان ليجب أن تناول نظرية الديمقراطية المبنية على الإجماع مع ملاحظة أبحاثه حول
النظام السياسي المبني على القوى الاجتماعية، ومن خلال تلك الأبحاث توصل إلى هذه
النتيجة، وهو ما توصل إليه هلند أيضاً.

إن دولاً، مثل بلجيكا وسويسرا في العالم الغربي، وكذلك دولاً في العالم الثالث، مثل

ماليزيا ولبنان، اتسمت أنظمتها السياسية بالديمقراطية. وجاء في مقالة كتبها ليجبارت عام ١٩٩٦، أن النموذج الديمقراطي الجماعي في الهند يتوافق مع النموذج المذكور^(١٧). وذكر نورليدكر أيضاً أن النظام السياسي الماليزي عرف تطبيق أنواع من توزيع القوة بين الاتجاهات والأقوام المختلفة. كما ظهرت بعد ليجبارت بعض النماذج الأخرى من الأنظمة السياسية المتوافقة مع نموذج الديمقراطية الجماعية، والتي تابعها الباحثون. فمثلاً كانت مكارمي أحد أكبر الشارحين والمؤيدين لنشر الديمقراطية الجماعية. إذ إن النظام السياسي الكندي كان متوافقاً مع النموذج المذكور^(١٨). كما كان النظام السياسي في جنوب أفريقيا مرتبطاً بهذا النموذج في الثمانينات، وذلك بعد إقرار النظام الجديد الذي عرف بنظام ماندلا. واعتبر ليجبارت وآخرون أن النظام السياسي في جنوب أفريقيا اعتمد على الديمقراطية الجماعية^(١٩).

النظام السياسي اللبناني والديمقراطية المبنية على الاجماع

إن نظرية الديمقراطية المبنية على الاجماع ليست واحدة في الوقت الحاضر، ولكنها هي الأنسب كطريقة أو وسيلة لاقرار الاستقرار السياسي والديمقراطية النسبية في لبنان. ونستطيع اعطاء دلائل على وجود الاستقرار والديمقراطية النسبية منذ عام ١٩٤٣ حتى أوائل عقد السبعينات. بعبارة أخرى، إن النموذج المذكور يعتبر أنسب إطار إرشادي من أجل استيعاب وفهم علل وأسباب الهدوء النسبي في لبنان قبل الحرب الأهلية التي نشبت عام ١٩٧٥. لهذا من أجل إثبات وتوضيح التوافق والاتساق داخل النظام السياسي اللبناني من خلال نظرية الديمقراطية المبنية على الاجماع مقارنة وانطباقاً مع النموذج السالف الذكر، ينبغي إظهار خصوصياته وبنائه السياسي في هذه الدولة.

انثبثق النظام السياسي اللبناني على أساس تقسيم المناصب الحكومية المهمة بين الاحزاب والجماعات المذهبية المختلفة، مسيحيةً ومسلمةً، وتأسيساً على الميثاق الوطني الصادر عام ١٩٤٣، والذي اصطبغ بالصبغة الفرنسية، معتمداً على اجتهادات النخبة السياسية لصياغة هذا المشروع، وذلك في أثناء مؤتمر الصلح في باريس والمعروف بمؤتمر فرساي لعام ١٩٢٠ وغرض وصاية فرنسا على سورية ولبنان، ففي حينه، اعترف النظام الملكي (الملك فيصل عام ١٩١٩) بجميع طوائف سورية ولبنان^(٢٠). طبعاً أنهار هذا النظام، وتم تعيين مفوض سام على هذه المنطقة تحت الوصاية الفرنسية. وأصبحت إدارة سورية ولبنان تحت هذه الوصاية. لكن في عام ١٩٢٦ تم إصدار الدستور، بحيث أصبح النظام يستند إلى أن للمسيحيين في لبنان القوة والغلبة. إلا أن المفوض السامي الفرنسي قطع وعداً بأن يكون لكل الاحزاب والاتجاهات والطوائف في هذا البلد التمثيل المنصف داخل الحكومة^(٢١). من هنا ينظر كثير من الباحثين في

الشؤون اللبنانية إلى أن هذا الدستور نفسه الصادر عام ١٩٢٦ كان المقدمة الأولية للميثاق الوطني الذي صدر عام ١٩٤٢^(٣٢). وبموجب ذلك أصبح تقسيم القوة بيد المسيحيين. ومن الجدير ذكره أنه إثر الحرب الأهلية في عام ١٨٦٠ بين المسيحيين والمسلمين ومنذبة المسيحيين على يد الدروز والعثمانيين، تم بضغط من القوى الأوروبية (فرنسا وبريطانيا وروسيا) إسناد الغلبة للمسيحيين، واستمر العمل بذلك من عام ١٨٦٠ ولغاية عام ١٩١٥ عندما تم إلغاؤه على يد الشبان الاتراك^(٣٣).

يعتبر الدستور الصادر في عام ١٩٢٦ الأصل أو الجذر للميثاق الوطني الصادر في عام ١٩٤٢. وبموجب الغلبة التي أقرت في الدستور، تحقق الاستقرار السياسي النسبي حتى أوائل عقد السبعينات. فعلى أساس الميثاق الوطني تكون رئاسة الجمهورية بيد المسيحيين الموارنة، ورئاسة الوزراء بيد المسلمين السنة، ورئاسة البرلمان بيد المسلمين الشيعة. وحددت تقسيمات البرلمان لصالح المسيحيين، إذ مقابل كل ستة نواب مسيحيين، كان هناك خمسة مسلمين أعضاء في المجلس. على أنه كان في البرلمان ٦٦ نائباً لبنانياً. وفي عقدي الأربعينات والخمسينات كان هناك ٣٦ نائباً مسيحياً مقابل ٣٠ نائباً مسلماً. وفي عقد الستينات تمت زيادة أعضاء البرلمان من ٦٦ إلى ٩٩ عضواً، ومن هنا استطاعت كل الاتجاهات والتنظيمات المختلفة، بموجب هذا التقسيم، من المشاركة. أما أغلبية الامتيازات، فكانت بيد المسيحيين الموازنة.

مع ذلك، استطاع النظام السياسي المبني على أساس تقسيم القوة بين الأطراف والأحزاب المختلفة أن يحقق الاستقرار السياسي والديمقراطية النسبية طوال ٣٠ عاماً. لكن الأزمة اشتدت خلال ولاية الرئيس اللبناني السابق كميل شمعون عام ١٩٥٨. ثم عاد الهدوء والاستقرار إلى سابق عهده بعد تدخل القوات الأميركية والفرنسية وبعد أن تولى فؤاد شهاب الرئاسة. وقد استمر هذا الوضع لغاية أوائل السبعينات، فبعد ظهور حركة المقاومة الفلسطينية، ظهرت المشاكل اللبنانية، إذ إن الدولة اللبنانية اختلفت مع القوات الفلسطينية، خاصة بعد تصاعد النشاطات الإسلامية في جنوب لبنان. لكن تم عقد اتفاق في القاهرة عام ١٩٦٩ من خلال وساطة الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر - بين منظمة التحرير الفلسطينية والسلطات اللبنانية - وأصبح موقع الفلسطينيين في لبنان واضحاً وتم دخول واسع للفدائيين الفلسطينيين إلى لبنان بعد أحداث أيلول / سبتمبر في الأردن عام ١٩٧٠، والتي عرفت بأحداث أيلول الأسود، ثم بدأت المشاكل تشتد. وفي سنة ١٩٧٥ اندلعت الحرب الداخلية في لبنان، واستمرت لمدة ١٥ عاماً^(٣٤).

تناول عدد من الباحثين المتخصصين بالدراسات الشرق أوسطية والنخبة السياسية اللبنانية هذه الموضوعات، وكذلك الحاجة إلى الأخذ بنظام جديد غير النظام الطائفي^(٣٥). لكن

قبل دراسة النظريات المذكورة آنفاً، فضلاً عن أسباب نشوب الحرب الداخلية في لبنان، تتبقي دراسة تداعيات هذا النظام. وستكون أسباب وعوامل عدم الاستقرار السياسي، والديمقراطية النسبية ما بين الاعوام ١٩٤٢ - ١٩٧٥ موضع اهتمامنا في هذا البحث.

كانت فترة النموذج الديمقراطي المبني على الاجماع والائتلاف نسبية. فكثير من الباحثين في العلوم السياسية، أمثال ادوارد شيل، أشار إلى الممارسات غير الديمقراطية لبعض القوى من أجل تحقيق أو كسب القوة وإستغلال الأزمات القانونية، كما حدث في الاعوام ١٩٤٩ و ١٩٥٤ و ١٩٥٨، بحيث أصبح وجود مجتمع ونظام مدني واقعي في لبنان مثار تساؤل^(٢٦).

ثمة باحثون آخرون اعتبروا أن المجتمع اللبناني كان يتمتع قبل عقد السبعينات بنظام مدني واستقرار سياسي إلى حد ما^(٢٧). على أن ظروف تحقق الديمقراطية المبنية على الاجماع، والتي تبناها ليجبارت ونورد لينكر وآخرون بخصوص النظام السياسي والاسس الاجتماعية كانت تنطبق على لبنان، وأن ائتلاًفاً و توافقاً قد ساد نسبياً - على الاقل الى بداية السبعينات. فقد توافقت التخبطة المعتبرة من المسيحيين الموارنة والسنة و الشيعة والدروز والطوائف المسيحية الصغيرة على أساس الميثاق الوطني لعام ١٩٤٣، وذلك بخصوص الصلاحيات التي يقوم عليها النظام السياسي.

في الواقع، إن الائتلاف الكبير الذي كان منبعاً لبحث ليجبارت، والائتلاف والاستقرار الحكومي الذي اثاره لينكر وكارتل النخب، والذي طرحه هرايرد كمجيان^(٢٨) شاركت فيها الأحزاب في لبنان، وخصوصاً في عهد رئاسة بشارة الخوري للجمهورية (١٩٤٣ - ١٩٥٢) إذ كان رياض الصلح رئيساً للوزراء آنذاك^(٢٩).

من ناحية أخرى كانت نسبة السكان الى الممثلين متطابقة مع وجهة نظر ليجبارت ونورد لينكر وآخرين، إذا أخذنا في الاعتبار (نظام الحصص) في التمثيل السياسي، كذلك فإن الروابط الاجتماعية في ما بين هذه الأحزاب هي من الامور المهمة في الديمقراطية المبنية على الاجماع، وهذا يعني درجة مرتفعة من الاستقلالية أو الذاتية لكل مجموعة.

و يعد حق الفيتو المتبادل أيضاً من العناوين المهمة للديمقراطية الاجتماعية، وهو من القضايا التي يجب أن تتزامن مع الظروف الملائمة لتحقيق هذا النموذج، وهو ساد في لبنان حتى أواخر الستينات. على أن إدارة الأزمات من قبل النخبطة كانت جيدة. وهو ما نجده بشكل خاص في خلال رئاسة فؤاد شهاب للجمهورية (١٩٥٨ - ١٩٦٤)^(٣٠).

تشير هذه المتابعة إلى أن حق الفيتو المتبادل هو من دعائم وأسس تحقيق الاستقرار السياسي والديمقراطية النسبية ما بين الاعوام ١٩٤٢ - ١٩٧٥. وهو أنسب نموذج من أجل تحقيق الاستقرار للنظام السياسي مع الثبات الديمقراطي في الدول التي تضم جماعات

طائفية مختلفة. إذ تمتع لبنان منذ استقلاله عام ١٩٤٣ حتى وقوع الحرب الأهلية بديموقراطية مبنية على الإجماع. إلا أن حادثة عام ١٩٧٥ شكلت فاجعة بالنسبة إلى العملية الديموقراطية.

حققت الديموقراطية التوافقية في لبنان المصالحة طيلة ثلاثة عقود^(٣١). ويعتقد هراير كمجيان أن استخدام الخصوصيات الأساسية في هذا النموذج في الحياة السياسية اللبنانية المعاصرة حتى سنة ١٩٧٥ جاء من خلال التوافقات المهمة بين الأحزاب^(٣٢). أما مايكل هادسن، فاعتبر أن الديموقراطية التي كانت قائمة في لبنان ليست مرجوة، من حيث المبدأ، لكنه أشار إلى أن لبنان، خصوصاً في عهود الجمهوريات التحريرية «الليبرالية» بين عامي ١٩٤٣ و١٩٧٥ كان لديه نوع ما من الديموقراطية التوافقية^(٣٣).

على الرغم من التكيف النسبي للنظام السياسي اللبناني مع النموذج الديموقراطي اللبناني على الإجماع أو تقسيم القوة، كان الاستقرار السياسي في المجتمع اللبناني منذ أوائل السبعينات وما بعده معرضاً للانهيار. فمع اندلاع الحرب الأهلية عام ١٩٧٥ والهجمات شبه العسكرية من قبل المسيحيين، وحوادث بيروت، والحوادث التي حدثت بعدها، مثل محاصرة المخيمات الفلسطينية، كمخيم تل الزعتر، حيث قتل أكثر من ألف فلسطيني، بدأت مرحلة من عدم الاستقرار وأحداث الفتنة الداخلية والصراعات المسلحة بين مختلف الفصائل. وإضافة إلى ذلك، أدت العمليات العسكرية التي قامت بها المنظمات الفلسطينية في جنوب لبنان، والحملات العدائية والتوسعية الإسرائيلية، إلى اضطراب الوضع في الجنوب اللبناني. ففي عام ١٩٧٨ اجتاحت الجيش الإسرائيلي جنوب لبنان بحجة مواجهة الفدائيين الفلسطينيين، وعمل على إقامة منطقة محتلة، على الرغم من إصدار مجلس الأمن الدولي القرار ٤٢٥ الذي لم تعترف به إسرائيل. وبعد مدة وجيزة، أنشأت الأخيرة مجموعة مسلحة باسم قوات سعد حداد، وفي ما بعد عرفت بقوات انطوان لحد، وأصبح هذا الجيش يتولى حماية مناطق الجنوب لصالح إسرائيل.

في عام ١٩٨٢، اجتاحت الجيش الإسرائيلي لبنان. وقامت هذه القوات بمحاصرة بيروت وقصفها. من هنا اضطربت الأوضاع الاجتماعية والسياسية في هذا البلد. وحتى أواخر ١٩٨٢، وقعت سلسلة من الصدامات والنزاعات المسلحة والدموية بين الاجنحة المتناحرة في لبنان. وكانت هذه المرحلة تمثل المرحلة الأصعب لناحية عدم الاستقرار في تاريخ لبنان الحديث.

اصطدمت المجموعات المتناحرة في ما بينها، وبدأت حرب أهلية بين الفصائل الفلسطينية في مناطق البقاع وطرابلس (١٩٨٢ - ١٩٨٤)، ووقعت أيضاً صدامات بين قوات أمل الشيعية

والمجموعات الفلسطينية في ما عرف بحرب المخيمات (١٩٨٥-١٩٨٧) واندلعت صراعات دامية بين حركة التوحيد الاسلامي وقوات الحزب القومي الاجتماعي السوري. وفي عام ١٩٨٥ بدأت حرب بين حركة أمل وحزب الله. وبدأت صراعات نموية بين أجنحة الموارنة (سمير جعجع وميشال عون).

كان سبب عدم الاستقرار السياسي في المجتمع اللبناني النزاعات التي تمخضت عنها حرب أهلية لم تكن محدودة. فكثير من النخب السياسية في المجتمع اللبناني، وخاصة المسلمة، طالب دائماً بتغيير نظام الطوائف وإبداله بنظام آخر^(٢٤).

عرّف كثير من المراقبين والباحثين، في ما مضى، لبنان بأنه من أكثر الدول العربية ديموقراطية واستقراراً^(٢٥). لكن الأوضاع تبدلت نتيجة للحرب الأهلية وانتشار الفوضى وانعدام الاستقرار وضياح الديمقراطية. ورداً على سؤال حول غياب الحياة السياسية والنشاط السياسي في لبنان منذ عام ١٩٧٥ وحتى أوائل التسعينات، تجدر الإشارة إلى أن عدم الاستقرار في السبعينات والثمانينات يعود إلى وجود خلل في نموذج الديمقراطية التوافقية في لبنان. بعبارة أخرى، لم تكن التحولات الداخلية أو المحيطة بدولة لبنان منذ السبعينات، والنتائج التي ظهرت في ما بعد، وظروف وشروط الديمقراطية المبنية على الإجماع، لم تكن متكيفة مع الواقع أو منسجمة معه، أي أن أسباب عدم الاستقرار في الأعوام التي تلت عام ١٩٧٥ هي انحراف الأسس السياسية والاجتماعية في لبنان عن مبادئ الديمقراطية التوافقية، والتي لم تكن متناسبة لناحية تقسيم القوة والبناء الخاص للنظام السياسي ولناحية طبيعة مكونات المجتمع. من هنا، ظهرت بعض الانحرافات الأساسية عن هذا النموذج (نموذج الديمقراطية المبنية على الإجماع).

على أساس التركيب السكاني للمجتمع اللبناني: كان الإحصاء السكاني لعام ١٩٣٢ معتمداً في السبعينات، على الرغم من تنامي وعي الحركات والطوائف خلال ثلاثة عقود، وخاصة بعد تعديل الميثاق الوطني، إذ ظهر إئتلاف كبير مبني على أساس إحصاء سكاني جرى تنظيمه سابقاً. فالهدف الأصلي للمادة ٩٥ من الدستور يعتمد على أساس إيجاد ممثل يمثل هذه الأحزاب والطوائف. ووفقاً لإحصاء عام ١٩٣٢ كان المسيحيون يشكلون ٥٢ في المئة، والمسلمون ٤٨ في المئة من السكان. الموارنة والسنة والشيعية (على التوالي ٢٩-٢٢ في المئة من نسبة السكان)، مع احتساب أكبر طائفة في لبنان^(٢٦).

في أوائل الثمانينات اختلفت تركيبة السكان. فعلى أساس إحصاء هيئة الأمم المتحدة عام ١٩٨٣، بلغ عدد الشيعة ١٠٠ / ٢٠٠ مليون ومائتي ألف نسمة، والموارنة ٩٠٠ / ألف نسمة، والسنة ٧٥٠ / ٠٠٠ سبعمائة وخمسون ألف نسمة^(٢٨).

كان توزيع القوة على أساس إحصاء عام ١٩٣٢ لصالح المسيحيين، خاصة الموارنة. من هنا ظهرت دلائل مهمة حول الاحصاء السكاني بعد عام ١٩٣٢. إذ اتضح أن نسبة الطوائف، وخاصة الموارنة، أقل من حيث عدد السكان. لذا يجب تقليل حصصهم من حيث التمثيل السياسي^(٢٩). اللافت أن المسلمين - وخاصة الشيعة - إزدادوا زيادة ملحوظة من حيث عدد السكان مقارنة بغيرهم. فقد كان توزيع أعضاء البرلمان عام ١٩٨٦ يقوم على أساس ٥٥ عضواً للمسيحيين، و ٤٤ عضواً للمسلمين. فالموارنة لهم ٣٠ عضواً، والسنة ٢٠ عضواً، وللشيعة ١٩ عضواً^(٣٠)، وهو تقسيم أدى إلى انتشار الفوضى. لذا كانت الحاجة إلى إحداث تغيير، وكان هذا مطلب المسلمين من أجل أن يتمتعوا بتمثيل سياسي أكبر في الحكومة والبرلمان:

- عدم إعتبار مبدأ المحاصصة: طرح تقسيم القوة على أساس إحصاء ١٩٣٢ إشكالية هي أن المسلمين وفق القياس العددي لم ينصفوا في الحكومة ولا في البرلمان، ومن ثم أضر توزيع المناصب العليا في النظام السياسي بهم. إذ كان رئيس الجمهورية يتمتع بصلاحيات واسعة مقارنة برئيس البرلمان ورئيس الوزراء. وإذا ما كان ذلك منسجماً مع الواقع لغاية مطلع الستينات، فإن عدد السكان المسلمين تجاوز عدد المسيحيين منذ الستينات وما بعدها. ومع ذلك، توسعت صلاحيات رئيس الجمهورية الماروني مقارنة بصلاحيات رئيس الوزراء السنّي ورئيس البرلمان الشيعي. وعليه، لم يعد المبدأ الذي تقوم عليه الديمقراطية التوافقية، متوافراً. من هنا، ذهب بعض الباحثين اللبنانيين، أمثال بول سالم، إلى أن النظام السياسي اللبناني لم يكن مبنياً على أساس الديمقراطية المنسجمة مع الواقع. إذ كان النظام السياسي جمهورياً، بحيث تركزت الصلاحيات بين يدي رئيس الجمهورية، وهو ما مثّل أحد عوامل عدم الاستقرار السياسي في لبنان^(٣١).

إخفاق النخب اللبنانية في حل النزاع

إن أحد الشروط المهمة في الديمقراطية القائمة على الإجماع هو دور النخب السياسية من خلال توافقها على حل النزاعات. وقد اضطلعت النخب السياسية اللبنانية سابقاً (خاصة في عهد الرئيس اللبناني السابق فؤاد شهاب) بدور بارز في هذا المجال. لكن هذا الدور تراجع أواخر الستينات وأوائل السبعينات بفعل التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الداخلية، وكذلك بفعل عوامل خارجية. وبرزت داخل كل طائفة نخب تسمى النخب الفرعية التي تبنت خطأً راديكالياً مع قادة التنظيمات أو الطوائف التي تنتمي إليها. وباتت هذه النخب عاملاً من عوامل تأجيج النزاع أو طرفاً من أطراف النزاع الداخلي. وكانت النخب الجديدة تقود قوات شبه عسكرية قوضت قدرة النخب الاجتماعية والاقتصادية السابقة على

الاستقطاب^(٤٢). وشكل ظهور هذه النخب الجديدة أحد أسباب اندلاع الحرب الأهلية عام ١٩٧٥.

من سياسة الانفتاح إلى التسييس

حدد نورد لينكر سياسة الانفتاح باعتبارها أحد المبادئ الستة التي يقوم عليها نموذجها الخاص بحل النزاعات في المجتمعات المتباينة. إلا أن هذا المبدأ لم يحظ بمصادقية تذكر منذ أواخر الخمسينات، خصوصاً بعد ظهور الأيديولوجيات السياسية في منطقة الشرق الأوسط، مثل الناصرية والبعثية والأفكار اليسارية والاتجاهات المتطرفة شبه الفاشستية في أوساط المسيحيين.

يذكر مايكل هادسن «أن المجتمع اللبناني خلق الهويات والولاءات الأيديولوجية والسياسية، وأن الطوائف سيست وعبأت الأيديولوجيات المختلفة، ما أدى إلى اندلاع الحرب بين الطوائف اللبنانية»^(٤٣). أما هرايرد كمجيان، فقد اعتبر أن الطوائف اللبنانية مرت بظروف توفيقية للديمقراطية المبنية على الإجماع، والتي حققت نوعاً من الاستقرار السياسي. وهو يشير إلى أن مستوى التعبئة الطائفية كان منخفضاً، وخصوصاً في عهد فؤاد شهاب. لكن حرب عام ١٩٦٧ بين العرب وإسرائيل أدت إلى بروز مرحلة جديدة من التعبئة الطائفية التي وصلت إلى ذروتها خلال الحرب الأهلية عام ١٩٧٦.

بيئة خارجية مشحونة بالاضطرابات

شهد المحيط الخارجي للبنان. من عام ١٩٤٣ حتى أواخر الخمسينات. اضطراباً نسبياً. لكن الفترة التالية شهدت تأجيجاً للحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي السابق، وذلك على أساس التجاذب والاستقطاب بين دول منطقة الشرق الأوسط، فضلاً عن النزاعات بين الأيديولوجيات، مثل الاشتراكية الراديكالية والناصرية والبعثية والأنظمة العربية المحافظة. إذ فيما كان الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر يعد أحد أبرز رواد سياسة عدم الانحياز والوحدة العربية، انضوت الأنظمة المحافظة، مثل العراق، في حلف بغداد المؤيد للغرب.

أيدت شرائح لبنانية واسعة إقامة الجمهورية العربية المتحدة التي ضمت مصر وسورية عام ١٩٥٨. لكن الرئيس اللبناني في حينه كميل شمعون عارض هذا الأمر، فضلاً عن معارضة الموارنة لنهل هذه الفكرة، ما أدى إلى اندلاع أزمة عام ١٩٥٨ في لبنان بعدما طلب شمعون تدخل القوات الأميركية والبريطانية في لبنان. ويرى دكمجيان أن الاضطرابات

الإقليمية أدت إلى انحراف عن الديمقراطية القائمة على الإجماع في لبنان. وقد تناول عدد من المنظرين نموذج الديمقراطية القائمة على الإجماع، أمثال ليجبارت ونورد لينكر. إذ اعتبر ليجبارت أن التهديد الخارجي يؤدي إلى تعزيز التماسك الداخلي في المجتمعات، لكن التهديد الخارجي لم يؤد، في الحالة اللبنانية، إلى التماسك الداخلي، وإنما إلى نزاعات وصراعات داخلية بين المجموعات والطوائف اللبنانية. وهو ما يزعزع أسس نظرية ليجبارت. على أن المثال الأبرز هو التهديدات العسكرية الإسرائيلية للبنان. إذ خلافاً لما يرى ليجبارت، زاد العامل الخارجي من الصراعات داخل لبنان، ذلك أن الطوائف والأحزاب اللبنانية سعت للاستقواء بعضها على بعض من خلال الاستعانة بالقوى الخارجية وتشجيعها على التدخل في لبنان. فبينما انتشغل اللبنانيون الشيعة بمقاومة القوات الإسرائيلية المحتلة في جنوب لبنان منذ مطلع الثمانينات، أقام الموازنة روابط قوية وسرية مع إسرائيل التي كانت تدعمهم بالمال والسلاح. وقد نشر شيمون شيفر تقريراً مفصلاً للاتصالات السرية بين الموارنة وإسرائيل منذ عام ١٩٧٦^(٤٥)، فضلاً عن الاتصالات السرية بين الاستخبارات الإسرائيلية والموارنة منذ عقد الخمسينات^(٤٦).

تقوم نظرية كميحان على أن الاضطرابات الإقليمية المحدودة تعتبر أحد الشروط المهمة لتحقيق الديمقراطية والاستقرار السياسي. ومنذ أواخر الخمسينات، تزعزع الاستقرار السياسي في منطقة الشرق الأوسط، وخصوصاً الدول المحيطة بلبنان. بفعل النزاعات السياسية والايديولوجية، ما ترك أثراً سلبياً في لبنان الذي حلت الفوضى فيه محل الديمقراطية والاستقرار السياسي، لا سيما في ما يتعلق بالصراع العربي-الإسرائيلي. إذ إن انتقال الفصائل الفلسطينية من الأردن إلى لبنان في أيلول/سبتمبر ١٩٧٠ أدى إلى تعزيز الأحزاب والمنظمات الراديكالية السنية.

عارض الموازنة منذ البداية الوجود المسلح الفلسطيني. كما أن قيام الفدائيين الفلسطينيين بشن هجمات انطلاقاً من جنوب لبنان داخل الأراضي الفلسطينية المحتلة ساهم في تداعي الوضع الأمني في لبنان من خلال قيام القوات الإسرائيلية باحتلال قسم من الأراضي اللبنانية عام ١٩٧٨، ثم اجتياح لبنان عام ١٩٨٢، وصولاً إلى العاصمة بيروت.

كان لبنان البلد العربي الوحيد الذي شهد تجربة ديمقراطية سابقاً. لكن تداعيات الأحداث والتطورات المتلاحقة في الشرق الأوسط أثرت في لبنان. ويرى كثير من الباحثين المختصين بالشؤون اللبنانية أن انهيار الحكومة في لبنان خلال الفترة الممتدة بين عامي ١٩٦٧ و ١٩٧٦ يعود إلى كون النظام الديمقراطي في لبنان محاطاً بأنظمة سلطوية^(٤٧).

توسع الفجوة بين الطبقات

على الرغم من أن أحداً من أصحاب نظريات النموذج الديمقراطي لم يشر إلى الدور المهم للعامل الاقتصادي، فإن الفجوة الواسعة بين الطبقات، فضلاً عن عمق الفجوة الاقتصادية بين المجموعات الطائفية، تعتبر العامل الثاني الذي دفع النظام السياسي للبحث عن إمكانية تحقيق التوافق. لكن دور زعماء هذه الطوائف يظل محل تساؤل. إذ إن الفجوة بين الطبقات كانت بارزة للعيان. وكمثال على ذلك، كان أكثر المسيحيين، وخصوصاً الموارنة، إما من الطبقة البورجوازية أو من الطبقة الوسطى. أما المسلمون، وخصوصاً الشيعة، فكان أكثرهم من الطبقة الوسطى أو من الطبقة الكادحة (مراجعة الرسم البياني رقم ١).

من ناحية أخرى، كانت غالبية النخب السياسية للطوائف اللبنانية من الطبقات المرفهة اقتصادياً، بحيث ساهم رصيدها الاقتصادي في تأمين قاعدة شعبية لها. إلا أن الفجوة الاقتصادية بين المجموعات المسلمة والمسيحية المقتدرة داخل النظام السياسي، وعدم اهتمام زعماء الطوائف بالفئات الفقيرة وعدم ثقة الجماهير بقياداتها، أدت إلى انحسار الثقة بالقيادة النخبوية في النظام السياسي اللبناني الذي بات عاجزاً عن تحقيق الاستقرار. ولاحظ مايكل هيدسون هذه الظاهرة. إذ قال إن الفقر المدقع، فضلاً عن تركز الثروة والفساد الإداري، كانت من أبرز خصوصيات الحياة الاقتصادية في المجتمع اللبناني^(١٨).

أدى غياب التنمية الاقتصادية والاستقطاب الطبقي والفجوة الواسعة بين الطبقات والفقر إلى تقويض التوافق الداخلي في لبنان. لذا، لم يكن أمام السيد موسى الصدر إلا أن يتساءل حول مشروعية نظام الطوائف وأصحاب النفوذ والسلطة الحاكمة^(١٩).

اتفاق الطائف: توزيع جديد للسلطة بين الطوائف

أدى التدخل الخارجي، في ظل النزاعات الطائفية القائمة، إلى انعدام الاستقرار الداخلي طوال النصف الثاني من السبعينيات والثمانينات. على أن إخراج القوات الفلسطينية المسلحة من بيروت ولبنان عام ١٩٨٢ دفع الأطراف المختلفة في لبنان إلى الانخراط في الدولة نتيجة للمصلحة الوطنية، وذلك بهدف طرد القوات الإسرائيلية وتكريس الاستقرار والأمن. إلا أن عناد النخب السياسية المسيحية، وخصوصاً المارونية، أوصل هذه الجهود إلى طريق مسدود.

ثمة نزاعات أخرى شهدتها الساحة اللبنانية، منها ما هو فلسطيني-فلسطيني وفلسطيني-شيعي وشيعي-ماروني-ماروني. ومع بداية النصف الثاني من الثمانينات، جرى بحث جدي بين النخب السياسية من أجل إصلاح النظام السياسي للدولة وإنجاز ميثاق وطني برعاية عربية ودولية بهدف وضع حد للنزاعات الدامية بين المجموعات اللبنانية المسلحة.

ولهذه الغاية، تم تشكيل لجنة عربية ثلاثية تضم السعودية والمغرب والجزائر. وفي أيلول/سبتمبر ١٩٨٩ تم بوساطة سعودية تعديل الميثاق الوطني في مدينة الطائف في السعودية، على الرغم من معارضة بعض الموارنة، مثل ميشال عون. وفي المحصلة، تم إقرار اتفاق الطائف بعد إدراج التعديلات. وبعد ١٧ يوماً على انتخاب رينيه معوض رئيساً للجمهورية، تم اغتياله. فقام البرلمان اللبناني بانتخاب الياس الهراوي رئيساً جديداً للجمهورية. وفي عام ١٩٩٠ عقد البرلمان اللبناني جلسة لتعديل الميثاق الوطني على أساس اتفاق الطائف. إلا أن ميشال عون عارض هذه التطورات. فقامت القوات السورية بمهاجمة مقره في بعبدا في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩١. وبعد فترة وجيزة تم حل الميليشيات المسلحة، وقام الجيش اللبناني بإقرار الأمن والنظام، ثم تم إطلاق سراح الرهائن الغربيين في حزيران/يونيو ١٩٩٢. وفي أيلول/سبتمبر وقّع أول اتفاق أمني رسمي بين سوريا ولبنان. وشهد العام نفسه تنظيم أول انتخابات برلمانية في لبنان منذ عشرين عاماً، وانتخب اللبنانيون ١٢٨ نائباً في البرلمان. وفي عهد الياس الهراوي، عُيّن رفيق الحريري رئيساً للوزراء. وفي تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥ عدّل البرلمان اللبناني المادة ٩٩ من الدستور، ومدد ولاية الرئيس الياس الهراوي لثلاث سنوات. وفي عام ١٩٩٦ تم تعديل قانون الانتخابات ليأخذ في الحسبان مناطق انتخابية جديدة، الأمر الذي مهد لتنظيم الانتخابات الثانية لمجلس النواب اللبناني في العام نفسه. وقد شهدت الانتخابات المذكورة مشاركة التنظيمات السياسية في لبنان. إذ كانت هذه المشاركة أوسع مقارنة بانتخابات عام ١٩٩٢، ما أدى إلى شيوع الاستقرار السياسي والديموقراطية النسبية التي سادت في لبنان^(٥٠). أما على صعيد السياسة الخارجية، فقد انتهج لبنان دبلوماسية نشطة في الساحتين الإقليمية والدولية.

نجحت الحكومة اللبنانية في إقرار الاستقرار الداخلي، وفي ردم الهوة بين النخب السياسية داخل المجتمع اللبناني. ففي عهد الرئيس الياس الهراوي، تراجعت النزاعات والصراعات المسلحة بين المجموعات والطوائف المختلفة. ولتوضيح هذه التطورات، فإن السؤال الأخير لهذه الدراسة هو: ما هي دلائل انحسار الصراعات المسلحة في لبنان منذ أوائل عام ١٩٩٠ وما هو الدليل على اتجاه لبنان نحو تحقيق الاستقرار السياسي وتبني الديمقراطية؟

إن عدم تكيف النظام السياسي اللبناني مع النموذج الديموقراطي المبني على الإجماع، والميل نحو التكيف مع الانحرافات التي كانت سائدة آنذاك، هما من علل اتجاه لبنان نحو الديموقراطية النسبية. على أن الاتجاه نحو الإصلاح والميل نحو تحقيق الديموقراطية المبنية على الإجماع تتضخم من خلال:

- رغبة النخب في تحقيق الائتلاف في ما بينها، على الرغم من معارضة النخب المارونية

مطلع الثمانينات في مقابل تشكيل حكومة ائتلافية جديدة وإدخال إصلاحات سياسية على الميثاق الوطني، وعلى الرغم من إصرار عدد كبير من الجماعات والتنظيمات الإسلامية على إلغاء الطائفية في لبنان^(٥١). فتمه أطراف في الطائفة المارونية، أمثال ميشال عون، لم توافق على اتفاق الطائف. إذ اعتبر عون أن اتفاق الطائف يمثل خيانة لسيادة لبنان. وهو ضغط على النواب المسيحيين لمنعهم من المصادقة على هذا الاتفاق، الأمر الذي دفع المسيحيين إلى معارضة عون، حتى أن قائد القوات اللبنانية سمير جعجع رفض أفكار عون، ما أثار نزاعاً مسلحاً بين الجانبين عام ١٩٩٠ قُتل خلاله ما يزيد عن ٨٠٠ شخص^(٥٢).

أما حزب الله، فقد وافق ضمناً على اتفاق الطائف وحكومة المصالحة الوطنية. وهو شارك عام ١٩٩٢ في الانتخابات. على أن التطور المهم أن حركة أمل وحزب الله تحالفا في الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٦، وحصدوا معظم الأصوات في المناطق الشيعية^(٥٣). خلاصة القول هو أن الاتجاهات والأجنحة الأساسية من المسلمين والمسيحيين استطاعت تعديل النظام السياسي، الأمر الذي أسهم في تشكيل ائتلاف كبير بين النخب المختلفة، وفي تحقيق مبدأ أساسي للديموقراطية وفي عودة الاستقرار والهدوء والديموقراطية النسبية مجدداً إلى لبنان (الشكل البياني رقم ٢)، بحيث أصبح الصراع محصوراً بين قوات المقاومة الإسلامية والإحتلال الإسرائيلي.

مبدأ التمثيل السياسي العادل

أعاد اتفاق الطائف التوزيع العادل على أساس الطوائف المكونة للمجتمع اللبناني كما ذكرنا سابقاً. على أن تجاوز عدد سكان المسلمين عدد السكان المسيحيين جعل الآخرين يوافقون في أواخر الثمانينات على زيادة حصة المسلمين في القوة السياسية، الأمر الذي أدى إلى قيام ائتلاف كبير بين النخب السياسية في الدولة، إذ إن اتفاق الطائف والتعديلات الجديدة قلصت صلاحيات رئيس الجمهورية لصالح رئيس الوزراء ورئيس المجلس النيابي.

رئيس البرلمان: صوت البرلمان اللبناني في إحدى جلساته عام ١٩٩٠ على اتفاق الطائف، كما أقر زيادة عدد النواب من ٩٩ نائباً إلى ١٠٨، وصادق على إلغاء المادة التي تنص على أن مقابل انتخاب ستة أعضاء مسيحيين، يتم انتخاب خمسة مسلمين، فأصبح المسيحيون والمسلمون يتمتعون بتمثيل متساو في البرلمان. وفي عام ١٩٩٢ أصدر البرلمان القرار الرقم ١٦ والذي ينص على زيادة عدد النواب من ١٠٨ إلى ١٢٨ (الرسم البياني رقم ٣)، علماً أن رئاسة البرلمان مخصصة للشيعية، وزيادة ولاية رئاسة البرلمان من عام واحد إلى أربعة أعوام. وطبقاً لاتفاق الطائف، لم يعد حل البرلمان من صلاحية رئيس الجمهورية.

رئيس الوزراء: وفقاً لاتفاق الطائف، قلصت سلطة رئيس الوزراء صلاحيات رئيس

الجمهورية. ووفقاً للتعديلات الجديدة، فإن رئيس الجمهورية ليس له الحق في حل البرلمان. كما أن تعيين رئيس الوزراء يتم من خلال المشاورات الإلزامية مع النواب. كذلك يجب أن تحظى قرارات رئيس الجمهورية بموافقة رئيس الوزراء (باستثناء موردين يتعلقان بتعيين رئيس الوزراء وقبول استقالته). أما الجيش، فإنه ينصاع لقرارات الحكومة ولا يحق لرئيس الجمهورية ترؤس جلسات الحكومة وتعيين برامجها أو وضع فيتو على قراراتها. وتدل هذه التعديلات المذكورة إلى أن السلطة التنفيذية في النظام السياسي اللبناني انتقلت من رئيس الجمهورية إلى رئيس الوزراء والبرلمان، وذلك من خلال توزيع الحقائق الوزارية بين المسلمين والمسيحيين^(٥١) (الشكل رقم ٤).

مستقبل الاستقرار السياسي والديموقراطية التوافقية في لبنان

أظهرت نظرية الديموقراطية المبنية على الإجماع وتقسيم السلطة من خلال إطار بحثي من أجل تحليل التطورات في لبنان وعلاقتها بالاستقرار السياسي والديموقراطية النسبية التي يتمتع بها هذا البلد أنه من عام ١٩٤٣ حتى أوائل السبعينات، قام النظام السياسي اللبناني على تقسيم السلطة بين القوى والتنظيمات من خلال النموذج الديموقراطي المبني على التكيف مع هذه الطوائف والانسجام معها. بحيث ساد الأمن والاستقرار في لبنان في الفترة الممتدة بين عامي ١٩٤٣ و ١٩٧٥.

وتقوم الفرضية الأساسية في هذا البحث على أن النموذج الديموقراطي المبني على الإجماع هو المفصل الأساسي الذي يحدد الاستقرار أو عدم الاستقرار والديموقراطية النسبية داخل المجتمع اللبناني. ومن خلال المقارنة بين المراحل المتباينة، أي من عام ١٩٧٥-١٩٤٣ (الاستقرار والديموقراطية النسبية)، ومن عام ١٩٧٥-١٩٨٩ (عدم الاستقرار وانهيار النظام السياسي)، ومن أواخر عام ١٩٨٩ وما بعده (العودة التدريجية للاستقرار السياسي والديموقراطية) اتضحت أهمية هذه النظرية. وتظهر التطورات في العهد الثالث ابتعاد لبنان عن عوامل الانحراف عن النموذج الديموقراطي المبني على الإجماع. ولقد درسنا انطلاقاً منها الانحرافات من خلال أربعة تطورات:

• رغبة النخبة السياسية في إيجاد توافق جديد؛

• العودة إلى نظام التوزيع العادل في التمثيل السياسي؛

• زيادة سلطة ومصداقية الدولة؛

• الهدوء النسبي في البيئة المحيطة بدولة لبنان.

إن هذه التطورات في لبنان أدت في التسعينات إلى ثبات الاستقرار السياسي وإقرار

الديموقراطية في المجتمع اللبناني. ومع ذلك، فإن تكريس الاستقرار السياسي والديموقراطية النسبية يتوقف على عاملين مهمين، أولهما أن تعمل الدولة اللبنانية في مجال التخطيط للتنمية وتوفير فرص العمل واستقطاب رؤوس الأموال الداخلية والخارجية، بهدف تقليص الضغط الاقتصادي، وخاصة ردم الهوة بين طبقات المجتمع اللبناني. أما ثانيهما، فيتمثل في إنهاء وجود المحتل الإسرائيلي واستعادة جميع الأراضي العربية المحتلة، كالضفة الغربية للفلسطينيين، ومرتفعات الجولان لسورية. بعبارة أخرى، إن استمرار الصراع بين العرب وإسرائيل يعتبر عاملاً أساسياً لتقويض الاستقرار السياسي والديموقراطي في لبنان.

الفجوة بين الطبقات

الرسم البياني رقم ١: الفجوة بين الطبقات والطبقات في لبنان
الفجوة بين الطبقات (بين الطبقات وداخلها)

المحيط والبيئة بالإستراتيجيات

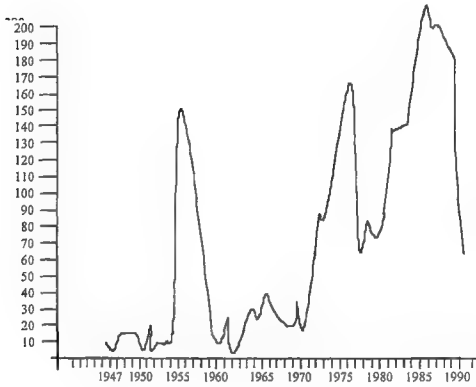
الموارنة	الكاثوليك	الأرثوذكس	الأرمن	الدرزي	السنة	الشيعة	الفاشيون
----------	-----------	-----------	--------	--------	-------	--------	----------

البيئة العليا

البيئة المتوسطة

البيئة الدنيا

الرسم البياني رقم (٢)
عدد حوادث العنف في لبنان خلال أعوام ١٩٤٧-١٩٩٢



المصدر: Winslow, p. 289.

الرسم البياني رقم ٣: توزيع المقاعد النيابية في لبنان بين المسلمين والمسيحيين
انتخابات أيلول ١٩٩٦

عدد المقاعد	المسلمون	عدد المقاعد	المسيحيون
٢٧	السنة	٢٤	الكاثوليك
٢٧	الشيعة	١٤	الأرثوذكس اليونانيون
٨	الدروز	٨	الكاثوليك اليونانيون
٢	الطويون	٥	الأرمن الأرثوذكس
		١	الأرمن الكاثوليك
٦٤	المجموع	١	البروتستانت
		١	الآخرين
		٦٤	المجموع
		١٢٨	مجموع المقاعد الاسمي
			الممثلون في البرلمان

MENA, 1997: P.720.

الرسم البياني رقم ٤: تقسيم الوزارات بين الطوائف المسيحية والمسلمة
في تشرين الأول ١٩٩٦

عدد المقاعد	المسلمون	تعداد الوزارات	المسيحيون
٦	السنة	٦	الموارنة
٦	الشيعة	٤	الأرثوذكس اليونانيون
٣	الدروز	٢	الكاثوليك اليونانيون
		٢	الأرمن الأرثوذكس
١٥	المجموع	١٥	المجموع
		٣٠	المجموع الاسمي

(١) للإطلاع على الأبعاد المختلفة للاستقرار السياسي راجع:

Claude Ake, A Definition of Political Stability,? *Comparative Politics* 7, 2 (1975)
Leon Hurewitz, Contemporary Approaches to Political Stability, *Comparative Politics*, 5 (April 1973); Stephen Androile and Gerald W. Hopple, *Revolution and Political Instability* (London: Frances Pinter, 1989).

(٢) للمزيد، راجع:

Hurewitz, Contemporary.... Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel* (New Jersey: Princeton University Press, 1970); Ted Robert Gurr and Raymond Doval, Civil Conflict in the 1960, *Comparative Political Studies* 6. 2 (July 1973); Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (New Haven: Yale University Press, 1978); and Stephen J. Androile and Gerald W. Hope, *Revolution and Political Instability: Applied Research Methods* (London: Francis Pinter, 1989).

(٤) Tilly, From Mobilization.

Harry Eckstien, *The Evolution of Political Performance: Problems and Dimensions* (٥) (London: Sage. 1971), 32.

John S. Furnival, Netherlands India: *A Study of Plural Economy* (Amsterdam: B. M. (٦) Israel, 1989), 450-454.

M. G. Smith, Pluralism, Violence, and the Modern State, in *The State in Global (٧) Perspective*, ed. A. Kazncigil (Paris: UNESCO, 1980); and Leo Kuper, *The Prevention of Genocide* (New Haven: Yale University Press, 1985).

Lan S. Lustick, *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of National Minority (٨)* (Austin: University of Texas Press, 1980).

(٩) راجع:

Arend Lijphart, *Power- Sharing in South Africa* (Berkeley: California University Press. 1985), 101-103.

Donald Rotchild, Hegemonic Exchange: *An Alternative Model for Managing (١٠) Conflict in Middle Africa*, in *Ethnicity, Politics and Development*, eds. D. L. Thompson and D. Ronen (Boulder: Lynne Rienner. 1986), 70-72.

(١١) للمزيد راجع:

Kenneth D. McRae, *Theories of Power- Sharing and Conflict Management, Conflict and Peacekeeping in Multiethnic Societies*, ed. Joseph Montville (Lexington, MA: Lexington Books, 1990), 93.

Arendt Lijphart, Typologies of Democratic Systems, *Comparative Political (١١) Studies* 1 (1968): 3-44.

Gerhard Lumburch, A Non- Competitive Pattern of Conflict Management in (١٢) Liberal Democracies: the Case of Switzerland, Austria and Lebanon, in *Consociational Democracy*, ed. K. D. McRae (Toronto: McClelland and Stewart. 1974). 90-97; and Eric A. Nordlinger, *Conflict Regulation in Divided Societies*

(Carabridge, MA: Harvard Center for International Affairs, 1972).

A. Lijphart, *Democracy in Plural Societies* (New Haven: Yale University Press, 1977), 25.

A. Lijphart, *Typologies of Democratic Systems*, 25-30. (١٥)

Nordlinger, *Conflict*, 21-29. (١٦)

Arend Lijphart, The Puzzle of Indian Democracy: A Consociational (١٧)
Interpretation, *American Political Science Review* 90, 2 (June 1996): 258-268.

Kenneth Douglas McRae, ed., *Consociational Democracy: Political (١٨)
Accommodation in Segmented Societies* (Toronto: McClelland, 1974).

(١٩) في ما يتعلق بالدراسات الموجودة حول انسجام النظام السياسي لأفريقيا الجنوبية مع
الديموقراطية التوافقية و توزيع القوة راجع:

Arend Lijphart, *Power Sharing in South Africa* (Berkeley: Institute of International
Studies, University of California, 1985); A. Lijphart, Prospects for Power-Sharing in
the New South Africa, in *Election 94 South Africa: The Campaign Results and
Future Prospects*, ed. Andrew Reynolds (New York: St. Martins Press, 1994):
Vincent T. Maphai. The New South Africa: A Season for Power-Sharing, *Journal
of Democracy* (January 1996): 67-81.

(٢٠) للمزيد حول كيفية تنويع الملك فيصل في سورية الكبرى، راجع. حميد احمدي: ريشه هاي
بجران در خاورميانه فارسي (دار كيهان للنشر ١٩٩٠) صفحات ١٧٠-١٦٩، ٣٦٨-٣٦٣

Charles Winslow, *Lebanon: War and Politics in a Fragmented Society* (London: (٢١)
Routledge, 1996), 80.

Winslow, *Lebanon: War*, 80. (٢٢)

(٢٣) في ما يتعلق بنظام المتصرفية، راجع:

Winslow, *Lebanon: War*, 45-80.

(٢٤) في ما يتعلق بالحروب الداخلية لعام ١٩٧٥ و بعده راجع: جواد صفائي (طهران: نشر سفير
(١٩٨٩).

(٢٥) في ما يتعلق بوجهة نظر التخب السياسية اللبنانية، لا سيما مؤيدو ومعارضو النظام الطائفي ما
بعد الحروب الأهلية ١٩٧٥، راجع:

Halim Barakat, *A Secular Vision for Lebanon*, in *Toward A Viable Lebanon*, ed.
Halim Barakat (London: Croom Helm, 1988), 361-369.

Edward Shili. The Prospect for Lebanese Civility, in *Politics in Lebanon*, ed. (٢٦)
Leonard Binder (New York: John Wiley and Sons, 1966), 2-3.

(٢٧) راجع:

Michael Hudson, *The Problem of Authoritative Power in Lebanon: Why
Consociationalism Failed*, in *Lebanon: A History of Conflict and Consensus*, ed.
N. Shihadi and H. Mills (London: The Centre for Lebanese Studies, 1988), 226-234.

- كان هادسن قبل الحروب الأهلية (١٩٧٥) يؤكد كثيراً على إمكان سيادة الديمقراطية والاستقرار السياسي في لبنان راجع:
- Michael C. Hudson, *Democracy and Social Mobilization in Lebanese Politics, in Issues in Comparative Politics*, ed. Robert J. Jackson and M. B. Stein (New York: St. Martins Press, 1971), 234-249.
- (٢٨) يؤكد دكمجيان على تسعة أصول للنظام القائم على الديمقراطية، راجع:
- Richard Hrair Dekmejian, *Consociational Democracy in Crisis: The Case of Lebanon, Comparative Politics* 10, 2 (January 1978): 251-265.
- (٢٩) كان زعماء الفرق الطائفية في لبنان معروفين بـ«الزعماء» راجع:
- Arnold Hottingger *Zu'ama in Historical Perspective, in Politics in Lebanon*, ed. Leonard Binder, 11-29.
- Dekmejian, *Consociational*, 257. (٣٠)
- Lijphart, *Democracy in Plural*, 148-149. (٣١)
- Dekmejian, *Consociational*, 259. (٣٢)
- Hudson, *Democracy*, 228. (٣٣)
- (٣٤) اختلفت مطالب النخب السياسية في ما يتعلق بهذا الامر. فالنخب السياسية المسيحية كانت تطالب بنظام علماني، في حين كان المسلمون يرغبون في اقامة نظام اسلامي، للمزيد راجع:
- Barakat, *A Secular Vision*.
- Roger Owen, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East* (٣٥) (London: Routledge, 1994), 230-231.
- David McDowell, *Lebanon: A Conflict of Minorities* (London, 1985), 11. (٣٦)
- McDowell, *Lebanon*, 9. (٣٧)
- Europe, The Middle East and North Africa*, 1997 (London, 1997), 722. (٣٨)
- M. Graeme Bannerman, *Republic of Lebanon, in The Government and Politics of the Middle East and North Africa*, in ed. David E. Long and Bernard Reich (Boulder: Westview Press, 1986), 192.
- Bannerman, *Republic*. (٤٠)
- Paul Salem, *The Political Framework for a Stable Lebanon, in Panorama of Events*, (Beirut, 1984).
- Dekmejian, *Consociational*, 256. (٤٢)
- Hudson, *Democracy*, 231. (٤٣)
- Dekmejian, *Consociational*, 258. (٤٤)
- (٤٥) شيمون شيفر: عمليات اسرائيل في لبنان، ترجمة محمود شمس: (طهران نشر رسا ١٩٨٩) ص ٣٤-٣٠.
- (٤٦) راجع: يان بك و بني موريس، حروب اسرائيل السرية (طهران، نشر فرهنگ اسلامي ١٩٩٤).

المصادر:

ص ٤٨٥-٤٤١، ١٤٢، ١٣٦.

Farid El Khazen, *The Breakdown of the State in Lebanon* (Landon: I. B. Tauris, the (٤٧) Center for Lebanese Studies, 1997).

Michael Hudson, *The Precarious Republic* (New York: Random House, 1968). (٤٨) 252-256.

Fouad Ajami. *The Vanished Imam: Musa Al Sadr and the Shia of Lebanon* (Ithaca: (٤٩) Cornell University Press, 1986), 124-129.

(٥٠) للوقوف على تفاصيل انتخابات عام ١٩٩٦ و النتائج المتخفضة عنها ومشاركة القوى اللبنانية راجع:

Hilal Khashan, Lebanon's 1996 Controversial Parliamentary Elections, *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* XX, 4 (Summer 1997): 24-49.

وفي ما يتعلق بالوفاق الوطني الذي رغبت فيه الفئات اللبنانية والدول العربية، راجعنا المصدر ادناه و الذي نطلق عليه من الآن فصاعداً (MENA): (1997), Europa, The Middle East, 699-705.

(٥١) MENA, (1991) P, 618.

وراجع أيضا الرسالة المفتوحة لحزب الله في:

Augustus Richard Norton, *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon* (Austin, TX: University of Texas Press, 1987), 173.

(٥٢) في ما يتعلق بهذه التطورات راجع: 650: Europa, The Middle East (1995).

(٥٣) في ما يتعلق بتنسيق أمل وحزب الله في الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٦ راجع:

نظرة في قصتي؛ حمزة البهلوان وحمزه نامه

يرى الدكتور ذبيح الله صفا في كتابه النثر الفارسي من البداية حتى عصر نظام الملك الطوسي، أن الفكر القومي في إيران قد ضعف منذ القرن السادس الهجري، وأن السبب الرئيس في ذلك هو النفوذ المتزايد للدين الإسلامي الذي لا يعير الشعور القومي أية أهمية، فضلاً عن أن إيران وقعت، منذ أوائل القرن الخامس الهجري، بأيدي أناس من آسيا المركزية وتعود أصولهم إلى العرق الأصفر. ويؤكد الدكتور صفا أن هذا الضعف في الفكر القومي قد جعل الحس القومي في إيران يتراجع أمام الحس التاريخي والديني، لا سيما في مجال النثر. فالحكايات البطولية الدينية الشيعية المنشأ في أغلبها، احتلت مقام الحكايات البطولية القومية.

ويرى الدكتور صفا أن من أقدم هذه الحكايات وأكثرها إثارة وقصة أمير المؤمنين حمزة والتي يجب أن ترتبط في الأصل بحمزة بن عبدالله الخارجي، خليفة الخوارج في خراسان وسيستان. ومن ثم فإن حمزة بن عبدالمطلب، قد حلّ محل حمزة الإيراني هذا.

وفي شرح أحوال حمزة هذا يقول الدكتور صفا: «هو حمزة بن أدرك شارى، المعروف بحمزة بن عبدالله الخارجي الذي عاش في النصف الثاني للقرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري، وقد توفي سنة ٢١٣ هـ/ ٨٢٨.

يربط حمزة هذا نسبه بزو (زاب) بن طهماسب. ولأن أحد عمّال العرب قد أساء الأدب معه، فقد بدأ التمرد والعصيان، واعتنق مذهب الخوارج، وجعل ذلك وسيلة للمعارضة والانتقام. وقد اتسعت دائرة نفوذه من خلال حشده لعدد كبير من خوارج سيستان، وقد استطاع إلحاق الهزيمة بعمال الخليفة العباسي هارون الرشيد، وامتنع عن أداء خراج سيستان، من ثم أشعل فتيل الحرب والصراع مع علي بن عيسى والي خراسان، واستطاع أن يهزم كل القادة الذين

* دكتوراه في اللغة الفارسية وآدابها، جامعة طهران.

أرسلوا لمحاربه. الأمر الذي أدى إلى خروج كرمان وخراسان وسيستان عن سلطة الخليفة وعمله. على أن هذا النجاح الكبير الذي حققه ابن أدرك قد أصبح أساساً جعل الإيرانيين في المشرق ينسجون حوله الحكايات والأساطير تماماً كفلعلهم مع أبي مسلم الخراساني. وقصة أمير المؤمنين حمزة هذا قد بدأت من هنا. رغم أنها قد امتزجت لاحقاً بحمزة بن عبدالمطلب.

يخلص الدكتور صفاء إلى نتيجة مفادها أنه مع شيوع الدين الإسلامي، استبدلت قصص البطولة المتعلقة بابطال إيران ورجالها القوميين بقصص رجال الدين الاسلامي وأبطاله، فشاعت بين الإيرانيين المسلمين قصص الإمام علي وأبنائه -عليهم السلام- كما شاعت قصص رجال الإسلام الإيرانيين، كأبي مسلم الخراساني وغيره^(١). ويقول الدكتور محمدجعفر محجوب في هذا الصدد: «إن قصة فتوحات حمزة، ولا سيما في روايتها الأخيرة المسماة رموز حمزه، كانت تُعد في يوم ما الأكثر رواجاً وشهرة بين قصص النقاتين والرواة، لأنها تنسجم بصيغة دينية تنسجم وسياسة الحكام الصفويين، إضافة إلى كونها تمتاز بحكاياتها المفرقة في العجائبية والغربة والبعد عن الواقعية والتسجيلية». ويضيف «إن شهرة ومحورية رموز حمزة وتعلق الرواة والمستمعين بها وصل إلى درجة أن تذكرات الشعراء وتواريخ العصر الصفوي أفسحت المجال لتدوين أسماء بعض رواتها. كما أن أمواج شهرة وأصداء هذه القصة قد وصلت إلى أقصى نواحي الهند وأندونيسيا وجاوه ومالايا. ويقرأ المسلمون في تلك البلاد هذه القصة بلغاتهم المحلية بكل شوق ورغبة. وقد أمر جلال الدين أكبر الملك الجوركاني الهندي لشدة ولعه بهذه القصة، بتدوينها بأجمل خط وتزيينها بالنقوش والتصاوير والتذهيب، حتى أن عبدالنبي فخر الزماني مؤلف تذكرة مبخانة والراوي المشهور والمتخصص بنقل قصة حمزة قد ألف كتاباً باسم دستور الفصحاء نزولاً عند رغبة جلال الدين أكبر، وذلك في آداب رواية القصة عموماً، ورواية قصة حمزة هذه خصوصاً».

يرى الدكتور محجوب أن هذه القصة هي الأشهر في بلدان العالم الإسلامي، وذات أسماء متعددة، مثل قصة حمزة، وقصة أمير المؤمنين حمزة، وحكاية أمير حمزة صاحب قرآن، وتاريخ فتح العالم وغير ذلك، وأن كل اسم من هذه الأسماء قد حمل تصنيفاً ورواية لهذه القصة، إضافة إلى روايات مختلفة باللغات العربية والفارسية والأردو وسائر اللغات الشائعة في شبه القارة الهندية، حتى بلغات مالايا وأندونيسيا. ولعله فقط في اللغة الفارسية هناك أكثر من ثلاث أو أربع روايات لهذه القصة. ويشير الدكتور محجوب إلى أن بطل هذه القصة في الروايات المتقدمة ليس حمزة عم الرسول الأكرم (ص). أما في المراحل المتأخرة، فلأنه لم يكن هناك حمزة أشهر وأرفع من حمزة بن عبدالمطلب، فقد وضعوه بطلاً لهذه الحكاية، وفي النهاية أوصلوا قصته إلى درجة تطابق التاريخ الحقيقي، حينما جعلوه

يستشهد في غزوة أحد على يد الغلام وحشي^(٢).

يقول الدكتور جعفر شعار في مقدمة تصحيحه لمتن حمزة نامه / قصة أمير المؤمنين : «إن هذا المتن بعيد عن الواقعية التاريخية، وقد استطاع مؤلف هذه الحكاية من خلال استثمار اسم حمزة بن عبد المطلب عم الرسول الأكرم (ص) وبعض الصحابة، وكذلك أسماء بعض الملوك والوزراء الإيرانيين أن يصطنع حكاية حماسية مثيرة للمشاعر، وكان موفقاً في عمله، وتمكن من تأليف حكاية ممزوجة بالعناصر الإسلامية والإيرانية»^(٣).

على أية حال، هذا أبرز ما كتبه النقاد الإيرانيون حول هذا الأثر الحماسي الشعبي، وهي آراء على قلتها، يكاد الإبهام يغلب عليها، ولا سيما في جوانب وأسئلة مثل ما هو الموطن الأصلي لهذه السيرة الشعبية، وكيف تم هذا التحول والانزياح في شخصية البطل الأصلي للسيرة باتجاه البطل الشعبي؟

يذكر الدكتور محجوب أن النسخ القديمة لا تذكر اسم حمزة بن عبد المطلب، في حين أن الدكتور ذبيح الله صفا يربطها في الأصل بحمزة بن عبدالله الخارجي، ويجعل الراوي يستثمر اسم حمزة بن عبد المطلب وبقية الصحابة، وهذا الرأي يؤكده الدكتور جعفر شعار أيضاً في مقدمة تحقيقه لمتن هذه السيرة.

مهما يكن الأسلوب والمنهج الذي يعتمد النص الأدبي، لابد لبعض مظاهر المحيط الخارجي والواقعي أن تنفذ إليه، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، ولما كان الأمر كذلك، فلنا أن نتساءل: ما هو الرابط بين حياة حمزة بن أدرك أو حمزة الخارجي هذا كما يعرضها الدكتور صفا وبين مضامين هذه السيرة؟ وما علاقة ثورة حمزة هذا - كما في التاريخ الحقيقي - على الخليفة والخلافة العباسية، وسيرة حمزة - كما في متن السيرة - على كسرى والفرس وحروبه معهم، والتي اتسعت رقعتها لتشمل أنحاء الجزيرة العربية والشام والروم ومصر والمغرب العربي، وكذلك الأندلس، كما شملت نواح كثيرة في الشرق، كالهند وبلاد المغول والتركمان وسواها؟

على كل حال، تبقى سمة الغموض والإبهام حالة طبيعية وعادية إذا ما كان مدار البحث هو الأدب الشعبي، ولم يكن هدفنا من طرح هذه الأسئلة هو التشكيك، بقدر ما هو إثارة جوانب نقدية تستحق التأمل والدراسة. ولعل النقاد العرب كشفوا اللثام عن بعض هذه القضايا، ولكنهم كانوا يعنون الرواية العربية لهذه السيرة، ولم يكن في ذهنهم أي تصور عن المتن الفارسي تماماً كما هي حال النقاد الإيرانيين حين غابت الرواية العربية عن أذهانهم.

يقول الدكتور أحمد شمس الدين الحجاجي: «إن سيرة بهرام شاه وفيروز شاه وحمزة البهلوان هي تأليفات وليست روايات شفوية شعبية، فليس من المعقول أن تؤلف الجماعة

سيراً شعبية تعبر عن رؤية دنيوية لها وتمثل موقفاً شعبياً معارضاً لقوميتها^(٤). ويرى أن سيرة حمزة البهلوان كتبت كرواية لترو على سيرة فيروز شاه، ولترفع من شأن العرب. ومن هنا اهتمّ بها الوجدان العربي كثيراً، وجعل منها نصّاً متداولاً^(٥). وهو يستدلّ على أن السيرة لا تذكر اسماً لرواية تحديداً، كما أنها لا تذكر عبارة «قال الرواي»، والتي تستخدمها عادة السير الشعبية، إلا نادراً^(٦). ولعلّ هذا الدليل الذي يورده الدكتور الحجاجي يصدق أيضاً على الرواية الفارسية لهذه السيرة التي لا تورد ذكرًا لأي راي، وإنما تكتفي بعبارات من مثل: «هكذا نقلوا» أو «هكذا نُقل في الرواية» أو «هكذا نقل رواية الأخيار» أو «هكذا ينقل رواية وناقلو الأسمار»... وغيره. ويضيف الدكتور الحجاجي دليلاً آخر، هو أن «هناك جوانب ليس من السهل أن تكون من المرويات الشفهية، فهي واضحة التأليف، كالرسائل المتبادلة بين مهردكار بنت الملك كسرى وحمزة البهلوان... فهي تكشف عن تدبّر وتبوير كاتب، ولا يمكن أن تخرج عفوية، وإنما صيغت متأنية حتى خرجت مسترسلة بدقة»^(٧).

أما فاروق خورشيد، فيقول في معرض إجابته عن سؤال مهم، وهو كيف يختار الضمير الشعبي بطل السيرة الشعبية؟ إن الملاحظة المهمة والرئيسية هي أن بطل السيرة الشعبية في معظم الأحيان بطل تاريخي معروف يُتداول اسمه خلال أحداث التاريخ، وتتداول أخباره في كتب الأدب والأخبار أو كتب الأسمار والحكايات الشعبية... فالضمير الشعبي يختار بطله من ذاكرته الشعبية وما وعته من أسماء وأفعال منسوبة لهذه الأسماء، سواء ارتبط هذا الاسم بالتاريخ الحقيقي للأمة الإسلامية أو ارتبط بالتاريخ الشعبي - الفولكلوري. أما شرط شهرة البطل وتبادل الأخبار وتناقلها حول البطل، فيرى فاروق خورشيد أنها لا تصدق على شخصية حمزة البهلوان. إذ إن كتب الأدب والأخبار لا تعرف عنه شيئاً «فنحن نجد في سيرة حمزة البهلوان فجأة شخصية متكاملة لها جذورها وقصيتها ودورها البطولي في السيرة...»

فمن هو حمزة؟ وكيف دخل الأدب الشعبي؟ يرى فاروق خورشيد أن المسألة هي أن سيرة حمزة عبارة عن حلم عربي قديم يتصور أن يكون قاهر الفرس عربياً يهزم كسرى. وكسرى اسم شعبي رمزي لكل ملوك الفرس، كاستعمال العرب لاسم هارون الرشيد اسماً رمزياً لكل ملوك العرب، وكاسم فرعون لكل ملوك مصر، والنمرود لكل ملوك كنعان، والنجاشي لكل ملوك الحبشة، والتبّع لكل ملوك اليمن، وهرقل لكل ملوك الروم، ذلك أن كل ملك من هؤلاء الملوك مثل قَمّة حضارية أو معنوية أو قهرية معيّنة، ودخلت أسماؤهم في إطار الحكايات الخرافية المتداولة، فثبت وجود البطل، وضخمت حجمه حتى غدا بطلاً شعبياً وليس ملكاً لمراحلته التاريخية ولا بواقعه المعروف عند رجال التاريخ. وحدّد الحسّ الشعبي سمات مميزة له تبعده عن دنيا الملوك في عوالم البلاط لتدنيه من فكرة الشعب عن الملوك، إن تعاطفًا وحبًا أو بغضًا وكراهية. وقد كثر الحديث عن كسرى انوشيروان بالايوان والتاج اللذين يضرب بهما

المثل، كما امتلأ الحديث بالوزيرين بزرجمهر وبخثك بن قرقيشد، كما اشتهر بالمرازبة، سدة النار الموكلين بخدمتها وفرسان الملك الذين يحمونها. أما حمزة، فكان البطل الذي تربى في الضمير الشعبي ربما من دون اسم معين وسمات واضحة، ولكنه بطل لابد أن يوجد ليظهر البطل الخرافي كسرى الذي يجثم على صدر الأمة العربية ويقهرها...

لقد كان كسرى هذا الأخطبوط الأسطوري حاضراً في الضمير الشعبي العربي لفترة طويلة قبل الإسلام، وجاء الإسلام وحقق معجزة طرد هذا الأخطبوط الجاثم على قلب الجزيرة العربية، بل وحقق معجزة تحطيم ملك كسرى والاستيلاء على عرشه وإيوانه. ومن هنا وُجد في الضمير الشعبي البطل الذي يحقق هذه المعجزة لتسير في خط درامي مع الخط التاريخي الذي سيتلوها ويشابهاها في المسيرة والنتيجة، وهذا البطل الشعبي هو حمزة البهلوان.

لقد أراد الضمير الشعبي من كسرى أن يكون هو نفسه الذي يعدّ البطل الذي يقضي عليه، فحمزة البهلوان جزء من البطل الشرير، إذ هو الذي رباه وكوّن له كل الأسباب ليكون فارساً من أخطر فرسان الجزيرة العربية... هذا الموقف يتعارض مع الحكايات الشعبية التي تتحدث عن الطاغية الذي يعرف بمولود بطل يقضي عليه، فيأمر بالقضاء على كل أطفال المدينة حتى لا يعيش.

وحمزة هنا، رغم عربيته، فإنه موروثة بابلية ومصرية وسامية تعمل كلها في بلورة شخصية البطولية الدرامية للقيام بدور البطولة في هذه السيرة^(٨). ولعل هذه الرؤية تتكرر لدى سعيد يقطين حينما يصنف شخصية حمزة بأنها من الشخصيات (الخيالية) لغياب أبعادها التاريخية أو (المرجعية) كما يسميها^(٩). وهذا وذاك يجعلنا نتأكد من عربية هذه السيرة في أصلها ونشأتها، وهذا ما ذكره الدكتور محبوب حينما قال «إن هذه القصة قد ترجمت من العربية إلى الفارسية، وثمة نسخ قديمة منها تتعلق بالقرنين الخامس والسادس الهجريين»^(١٠).

ولعل نظرة إلى الآراء الواردة لدى الطرفين تعكس في ظاهرها تناقضاً وتفاوتاً. لكن هذا التناقض الظاهري لا يلبث أن يضمحل ويتلاشى إذا ما أخذنا في الحسبان أن هذه القصة، رغم وحدة رواياتها الموضوعية وتشابه مقولاتها، تنطوي على اختلافات فرعية كافية لأن تمنح كلاً منها هوية مختلفة وخصوصية مميزة. فالروايتان العربية، حمزة البهلوان أو حمزة العرب، والفارسية: حمزه نامه أو قصه امير المؤمنين تحملان مجموعة من المقولات والمضامين المتشابهة تتلخص في نهضة الأمير حمزة السياسية والدينية والاجتماعية لتوحيد القبائل العربية في الجزيرة العربية وتخليصها من النفوذ السياسي والديني الخارجي، ثم

الخروج على كسرى وفتح بلاده والمناطق الخاضعة لنفوذه شرقاً وغرباً، وتشكيل حكومة ذات أركان قوية ومتكاملة، وفي موازاة ذلك يقوم بنشر الدين الإسلامي الحنيف في تلك البلاد، ويبطل عبادات الشرك، كالأصنام والنار والكواكب وعبادة البشر. كما يتزوج الأمير حمزة ابنة كسرى وغيرها من بنات ملوك البلاد المفتوحة، كدلالة على ارتفاع مقامه الاجتماعي. فالسيرة في كلتا روايتيها تؤرخ من وجهة نظر شعبية لفتح سياسي وديني واجتماعي. على أن هذه الوحدة لم تمنع من ولادة اختلافات فرعية ذات أهمية خاصة كونها تمنح خصوصية وتمييزاً لكل الروايتين. فعلى الصعيد السياسي والعسكري، نجد في الرواية العربية أن أغلب الحروب التي خاضها الأمير حمزه وجيشه الإسلامي قد تركزت في الجبهة الغربية. إذ ما اعتبرنا المدائن مركز الصراع، فمعظم الحروب وأكثرها أهمية تقع في بلاد الشام والروم واليونان ومصر والسودان والمغرب العربي، وكذلك الأندلس، وهي، رغم ذلك، تؤرخ لحروب حدثت في الشرق. إلا أن الراوي لم يولها الأهمية الكافية. وفي المقابل نجد حروب الأمير حمزه وجيشه في الرواية الفارسية تتركز في الجبهة الشرقية في بلدان المغول والتركمان والهند وغير ذلك، رغم عدم إغفالها لحروب الجبهة الغربية. ويلاحظ في الرواية العربية أن الجيش العربي اتخذ من مدينة حلب مركزاً عسكرياً وسياسياً في مواجهة الاخطار وتعبئة القوى، في حين تركز الرواية الفارسية على مدينة كاوس كمركز سياسي وعسكري للجيش الإسلامي في مواجهة كسرى والاطار القادمة من ممالك الشرق.

إن هذا الاختلاف الجغرافي انعكس في أسماء الشخصيات القرعية التي دخلت عوالم الروايتين. فرغم وحدة شخصيات السيرة الأساسية، وأهمها الأمير حمزة وعمر العيار وكسرى أنوشيروان ووزيريه بختك وبرزجمهر، وابنة كسرى مهردكار، وبعض الأبطال من المسلمين وغيرهم، فإن الاختلاف في المد السياسي والجغرافي أوجد شخصيات جديدة تحمل معنى قومياً ودينيًا وتاريخياً. والامر ذاته نجده في الجانب الديني. فرغم إبراز السيرة في كلتا روايتيها لقضية الصراع الإسلامي مع الأديان غير التوحيدية، فإن هناك اختلافات فرعية تعكس طبيعة البلدان والشعوب التي مرت عبرها السيرة. فالرواية الفارسية تتألف في ذكرها لجزيئات وعناصر الأديان في الشرق، في حين نراها تخطئ في بعض المسائل العقيدية التي كانت شائعة في الغرب، ولا سيما في الجزيرة العربية، ومن ذلك أن تجعل كسرى أحياناً يعبد الأصنام ويُقسم باللات ومنات والعزة؛ آلهة المشركين. ويلاحظ أن الرواية الفارسية قد تناولت الأديان الشرقية بشكل واقعي وعلمي، في حين نجد الرواية العربية تستفيض في التهكم والسخرية من أي دين غير توحيدي، وجعلت الشخصيات العيارية، وعلى رأسها عمر العيار، أبطالاً كومبيين يلهون بتلك الأديان ويعيثون بأبطالها ورموزها المقدسة.

على أن التفات الأهم بين الروايتين يتجلى في إضفاء الرواية الفارسية القدسية على

شخصية حمزة. فإذا كانت الرواية العربية قدّمت على أنه بطل عربي يحمل فكرًا قومياً وتوحيدياً، وأنه ابن أمير قبيلة فحسب، فإن الرواية الفارسية تحيط بهالة من القدسية. إذ تجعله ابناً لعبد المطلب، وتلقبه بأمير المؤمنين وقرّاش دين محمد، وتدع له بعبارة (رضي الله عنه). ولعلّ هذه القضية قد ترتب عليها نتائج تمسّ جوهر العقيدة الإسلامية. إذ إن حمزة بن عبد المطلب لا يليق به شرب الخمر واللّهو مع الجوّاري وارتكاب المحرمات كما تعكسه السيرة في روايتها. وإذا كان هذا «الحرام الشرعي» قد انعكس في شخصية حمزة عبر الروايتين، إنّ أن الرواية العربية تخلّصت من هذا المازق الشرعي بشكل فني، إذ جرّبت حمزة من أي لقب أو سمة شرعية، وجعلته شخصية خيالية وليس تاريخية أو مرجعية. وفي هذا الصدد يتساءل الدكتور محبوب: «كيف يرضى أصحاب الإفتاء والاجتهاد وثمة الشرع والفقهاء بهذا النوع من القصص واختلاق الحوادث العجيبة ونسبتها إلى كبار الدين؟ يرى أن حلّ هذه القضية يكمن في الغاية من تلك القصص. إذ يقول: «إن الفرض الأصلي من الخوض في مثل هذه الحكايات، علاوة على إثارة الإعجاب والرضى لدى المستمعين وتسليتهم، هو ترويض الدين وترسيخ حسن الاعتقاد الباطني بأولياء الدين. ولما كان البسطاء من الناس ممن لم يتكامل فكرهم ولم يعتادوا على التعمق والتأمل الفكري لا يجدون أي تأثير للفضائل الخلقية والقيم الرفيعة لأئمة الدين إذا ما نظروا إليها بعين الواقعية. إنّاً - وبحسب رأي الدكتور محبوب - كما كان الهدف الأصلي من الخوض في هكذا حكايات هو تمتين العقائد الدينية وجلب الاحترام ومشاعر عامة الناس تجاه كل بيت النبوة، فإن أهل الشرع لم يحولوا دون هذه القصص، بل تلقوها بالسكوت والصمت الذي هو علامة الرضا»^(١١).

في الإطار ذاته يقول الدكتور جعفر شعار إن جوانب هذه القصة التي تتعرض للإسلام وإيران لا يمكن أن تكون أبداً عاملاً في سوء التعليم لأن حمزة - أولاً - عبد الله ومظهر للصدق والمروءة، وثانياً، إن القارئ ومنذ البداية يدرك أنه يقرأ قصة تاريخاً وأسلوب القصة يؤكد ذلك، وثالثاً، إن جميع القصص تحوي ضعفاً كهذا»^(١٢).

على كل حال، اعتقد أن المبرّر الوحيد لهذا «الخطأ الشرعي» هو كون هذه الرواية، وبحسب أغلب الآراء، قد دوّنت في العصر الصفوي؛ هذا العصر - وتبعاً لسياسة حكماء - حاول إضفاء الروح الدينية والشرعية على كل مظاهر الحياة. أما رأي الدكتور محبوب، فلا يمكن قبوله إطلاقاً. فمتى كان المكذب على الصحابة والأولياء نوعاً من التسلية والتلذذ، ومتى كان ذلك وسيلة لنشر الأخلاق وترسيخ القيم الإسلامية المقدسة؟ إن الناظر في القرآن والأحاديث النبوية يدرك مدى إصرار الإسلام على محاربة الخرافات والبدع.

خلاصة هذه القضية هو أن هذا التفاوت الخطير ليس أصلاً في هذه السيرة، وإنما هو من الملحقات التي دخلت الرواية الفارسية عبر سفرها في الزمان والمكان وفكر الشعوب. ولوعدنا إلى مقولة فاروق خورشيد السالفة الذكر حول كيفية اختيار الأمة لبطل سيرتها، لتبيّن لنا أن

المقصود بحمزة هنا هو حمزة «البهلولان» أو «البطل» أو «حمزة العرب» وليس «أمير المؤمنين رضي الله عنه». وأما الجانب الاجتماعي، فإنه أيضاً قد حفل باختلافات، رغم وحدة المقولة؛ فبنت الرواية العربية مرآة صادقة عن الحياة العربية وقيمتها وعاداتها وثقافتها شعوبها قبل الإسلام وبعده، في حين أبرزت الرواية الفارسية صوراً مختلفة لعادات الشعوب في الشرق وأنماط حياتهم وعاداتهم وثقافتهم. ورغم هذا التفاوت والتمايز، فإن السيرة في كلتا روايتيها بدت لوحة رائعة للتمازج الحضاري والإنساني بين ثقافات وقيم الشعوب. فالتراث السامي القديم على اختلاف عناصره وأساطيره امتزج مع التراث الآري، وبدا مصداق ذلك في انعكاس قصص الأنبياء في حوادث السيرة وشخصياتها. فملاحق قصص موسى وعيسى وإبراهيم (عليهم السلام) وحوادث قديمة، كحملة الأحباش وغير ذلك وجدت لنفسها طريقاً في جوانب هذه السيرة الضخمة. وفي المقابل القى التراث الآري بكل ثقته على كل جوانب هذه السيرة، ولا سيما من خلال قضية الثنوية والصراع بين قطبي الخير والشر، والأهم هو ملاحق الأساطير التي وردت في الشاهنامه، ولا سيما في المرحلة البطولية منها. فالبطل رستم ومغامراته وخصائصه البطولية انعكست في السيرة بشكل جلي، ومن ذلك صراعه مع العفاريت وتحطيم العلام واجتيازه للمخاطر وصيده وحكاية اختياره لفرسه (رخش) وحتى مقتله. ويبدو لنا أن الروائتين تكلمان إحداهما الأخرى تاريخياً ودينياً واجتماعياً وأسطورياً وفنياً، وتبرزان لوحة رائعة للتفاعل الحضاري للشعوب التي دخلت الإسلام، وتؤرخان لتلك الشعوب، ولكن من منظور ورؤية تختلف عن الرؤية الرسمية للتاريخ. وهي رؤية لا يمكن لها أن تكون بديلاً من الرؤية الرسمية، ولكنها قد تملأ كثيراً من الفجوات والثغرات التي انتابت التاريخ الرسمي بسبب منهجه وفلسفته الخاصة... بل، إن هذه السيرة وبحق تعتبر النموذج الأمثل للرؤية الشعبية للتاريخ.

- (١). صفا، ذبيح الله، نشر فارسي از آغاز تا عهد نظام الملك طوسي. (تهران: چاپ پارس، ١٣٤٧ هـ. ش)، ص ١٣-١٥.
- وأيضاً:
- صفا، ذبيح الله، تاريخ ادبيات ايران، جلد نجم، بخش سوم، (تهران: انتشارات فردوس، ١٣٧٢ هـ. ش)، ص ٥١٢.
- وأيضاً:
- زرين كوب، عبدالحسين، دو قرن سكوت، (تهران: چاپ ششم، انتشارات جاويدان، ٢٥٣٥)، ص ٢١٤-٢١٩.
- (٢) محجوب، محمدجعفر، ادبيات عاميانه اى ايران، مجموعه مقالات به كوشش حسن ذوالفقاري، (تهران: نشر چشمه، ١٣٨٢ هـ. ش)، ص ١٣٠-١٣١ و ايضاً، ص ١١٤٣.
- (٣) شعار، جعفر، حمزه نامه، قصة امير المؤمنين، تصحيح. چاپ دوم. (تهران: چاپخانه احمدي، ١٣٦٢)، ص ١٢.
- (٤) الحجاجي، أحمد شمس الدين، مولد البطل في السيرة الشعبية، (دار الهلال، عدد (٤٨٤)، ١٩٩١)، ص ١١.
- (٥) المصدر نفسه، ص ١٢.
- (٦) المصدر نفسه، ص ١٦.
- (٧) المصدر نفسه، ص ٣٣-٢٤.
- (٨) خورشيد، فاروق، ادب السيرة الشعبية، (بيروت: ناشرون لو نهجان، ١٩٩٤)، ص ٨٩-٩٨.
- (٩) يقطان، سعيد، قال الراوي، البنيات الحكائية في السيرة الشعبية. ط (١)، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٩٢-١٠٤.
- (١٠) محجوب، محمدجعفر، ادبيات عاميانه اى ايران، ص ١٢٥٨.
- (١١) المصدر نفسه، ص ١٢٤٥.
- (١٢) شعار، جعفر، حمزه نامه، ص ١٤-١٥.

نيماء يوشيج: رائد الشعر الفارسي الحر

نيماء (١٢٧٢-١٣٣٨ هـ.ش)

ولد علي الاسفندياري المعروف بـ «نيماء يوشيج» عام ١٣٧٦ هـ.ش. في قرية «يوش»، وهي إحدى قرى مازندران، وكان والده ابراهيم خان النوري يتكسب من الزراعة والرعي.

تعلم نيماء القراءة والكتابة في مسقط رأسه، ثم رحل إلى طهران، حيث التحق بمدرسة سان لويس وتعلم اللغة الفرنسية وتعرف على آدابها. ثم اتجه إلى نظم الشعر بتشجيع من أستاذه نظام وفا. وبسبب موهبته الفذة أحدث تجديدًا وابتكارات أدبية بعد تعرفه على الآداب الأوروبية، وبذلك فتح طريقًا جديدة للشعر جعله يعرف برائد الشعر الجديد ومبتكره. ويقول هو عن شعره «أساس شعري المعاناة، وفي رأيي أن الشاعر الحقيقي هو من يجعل الألم أساساً لشعره. إنني أنشد الشعر تعبيراً عن آلامي وآلام الآخرين».

رغم أن أشعاره الأولى جاءت في الأوزان العروضية القديمة، فإنها تتمتع بمضامين جديدة وأخيلة شاعرية، وقد أحدثت تطوراً ملموساً في الشعر في عصره، ومنها: قصة زنب بريدة أو قصة الشاحب، ويراي دلهاي خونين أو إلى القلوب الدامية، و أفسانه او الأسطورة.

خرج نيماء في انتاجه التالي عن عروض الشعر الفارسي وحرر شعره من أطر الأوزان والقوافي التقليدية وشق طريقاً جديدة للشعر عرف بالسبك النيمائي نسبة إليه، ويقول عن ذلك: «يتم تناول الوزن والقافية في أشعاري الحرة بأسلوب مختلف، ولا يتم تطويل المصارع وتقصيرها في هذه الأشكال عبثاً، ولكنني أضع نظاماً لهذا اللانظام، وكل كلمة تلحق بسابقتها بناء على قاعدة دقيقة، وعليه، فإن نظم الشعر الحر أصعب عليّ من سواه».

كان نيماء عضواً في هيئة تحرير مجلة الموسيقى بين عامي ١٣١٧-١٣٢٠ هـ.ش. ونشرت أعماله من مقالات وأشعار في تلك المجلة، ومن أهمها مجموعة مقالات بعنوان «ارزش احساسات» أو «قيمة الأحاسيس»، كما عمل لفترة في إدارة المطبوعات التابعة لوزارة الثقافة وودع الحياة في طهران عام ١٣٣٨ هـ.ش.

* مدرس في معهد اللغات الشرقية والسامية في جامعة اليرموك -إربد، الأردن.

من إنتاجه «شعر من» أو (شعري)؛ «ماخ أولا» وهو اسم مضيق في بلدته، ناقوس، «شهر شب وشهر صبح» أو (مدينة الليل ومدينة الصباح)؛ «أهو ويرنده ها» أو (الغزال والطيور)؛ وهي قصة للأطفال؛ «دنيا خاتة من است» أو (الدنيا بيتي)؛ «قلم اندان» أو (خط القلم)؛ «نامه های نیما به همسرش» أي (رسائل نيما إلى زوجته)؛ «عنكبوت رنك وقرباوهای دیگر» أي (لون العنكبوت وصرخات أخرى)؛ «حكايات وخانواده سرباز» أي (حكايات وأسرّة الجندي)؛ «آب درخوابگاه مورچگان» أي (الماء في مرقد النمليات) و«كندوهاي شكسته» أي (الخلايا المحطمة).

طبعت أشعاره كاملة في (طهران) عام ١٣٦٤ هـ.ش، وقام بجمعها سيروس طاهبان وأشرف على نشرها ابنه شراكيم يوشيج.

ربما كانت سنة ١٢٠٠ الهجرية - الشمسية (١٩٢١ الميلادية) أهم سنة في تاريخ الأدب الفارسي الحديث، إذ إن أعظم التطورات التي حدثت في الشعر والرواية والمسرح والقصة القصيرة كانت في هذه السنة أو قبلها وبعدها بسنة أو بسنتين. وبحلول هذه السنة كان قد مضى على الثورة الدستورية الشعبية التي تعد في حد ذاتها حدثاً جديداً في إيران خمسة عشر عاماً. وقد أثرت هذه الثورة، مثل كل الحركات التاريخية والسياسية، في الأدب الفارسي، على الرغم من قصر مدتها. وكانت الأعوام الخمسة عشر مدة قصيرة جداً لتأثير الحدث السياسي في الأدب والفن، وأشارت إلى أن الحركة والثورة الشعبية نهضت من داخل الشعب وكانت رغبته.

نشر السيد جمال زاده مجموعته القصصية الأولى بعنوان «يكي بُود يكي نبود» عام ١٣٠٠ هـ ١٩٢١ م، ونشر الشاعر الإيراني نيما يوشيج الذي يعد مؤسس الشعر الحر في الأدب الفارسي مجموعته الشعرية الأولى بعنوان «أفسانه»، أي الأسطورة سنة ١٩٢٢ م. وفي هذه السنة أيضاً نشر السيد محمد مقدم مسرحية «جعفر خان از فرنگ برگشته»، أي عودة جعفر خان من بلاد الفرنجة، ثم عرضت على خشبة المسرح عام ١٩٢٦، كما نشرت في العام نفسه رواية «تهران مخوف»، وهي رواية اجتماعية.

أحدثت هذه الآثار الأربعة تغييرات أساسية وجذرية في الأنواع الأدبية القديمة، وقبل المثقفون هذه الآثار مباشرة على أنها أنواع أدبية جديدة، وعملوا على تقليدها. أما أصحاب الأفكار القديمة والعامة، فعملوا على مخالفتها، وقد وصل الأمر إلى تكفير بعض الأفراد، مثل محمد علي جمال زاده ونيما يوشيج الذي واجه ظملاً أكثر من الجميع.

قُبِلت الأنواع الجديدة بسرعة بسبب تجانسها مع الآثار الأوروبية، وقابلية أذهان الناس أيضاً، وأدت إلى انزعال الأنواع الأدبية السابقة بسرعة، وكان تأثير جمال زاده الشديد باعثاً

على عزل الحكايات والقصص السابقة، ولم تعد ترى منذ سنة ١٩٢١ آثار أخرى مهمة بأسلوب حكايات «كلاستان»: روضة الورد لسعدي الشيرازي. وعمل محمد مقدم في مسرحيته على تقديم المسرحية إلى أهل الفن الإيراني بأسلوب جديد.

كانت التطورات التي أوجدها هؤلاء الأربعة مبنية على أساس السنن القديمة والثقافة القادمة من الغرب، والحاجة الثقافية للمجتمع. وقد بدأ نيماء يوشيج التجديد في قصيدة «أفسانه» واستمر حتى نهاية عمره. أما هذه القصيدة، فلم تكن تختلف كثيراً عن الشعر القديم التقليدي، إذ إنها مجموعة من الرباعيات، وقد جاءت نماذج منها في الشعر الفارسي الكلاسيكي، وكان تجديد نيماء الوحيد في «أفسانه» من حيث القالب حذف القافية من الصراع الثالث للرباعي؛ ومن حيث المعنى إدخال المضامين والموضوعات الاجتماعية بشكل رمزي إلى الشعر الفارسي. وإذا لم يكن لهذين العاملين نسبة إلى أعمال نيماء الأخرى وأعمال تلاميذه أهمية كبيرة، فإن هذه التطورات تعد الأهم في الشعر الفارسي لناحية كونها مقدمة وتهيئة لما تلاها.

نيماء يوشيج هو الاسم المستعار للشاعر الإيراني الذي ملأ الدنيا وشغل الناس، واسمه الحقيقي علي الأسفندياري. وقد اختلف في تأصيل اسم نيماء، ف قيل إنه اسم أحد القادة الطبريين، وقيل إنه مقلوب «أمين». أما يوشيج فقد جاءت نسبة إلى مسقط الشاعر «يوش»، وهي قرية وادعة هادئة مطمئنة تقع وسط غابات محافظة مازندران في شمال إيران، وتمتاز بمناظرها الخلابة التي تأسر العقول وتسبي القلوب بروعتها وخضرتها الدائمة والتي يقال لها بالفارسية: «سر سبز»، أي دائمة الاخضرار.

ولد نيماء يوشيج في قرية يوش الواقعة في مدينة نور التابعة لمحافظة مازندران سنة ١٢٧٦ هجري شمسي (١٨٩٧م) وتوفي سنة ١٣٣٨ هـ= ١٩٥٩م. وكان والده الميرزا ابراهيم خان اعظام السلطنة يعمل في هذه المنطقة بالزراعة ومن أفراد الأسر القديمة في مازندران، تعلم القراءة والكتابة عند شيخ القرية، ثم انتقل إلى طهران ودرس في مدرسة «سان لوي» المشهورة، وتعلم اللغة الفرنسية، ولاقى التشجيع من أستاذه نظام وفاء الذي شجعه على نظم الشعر.

نظم نيماء الشعر بداية بالأسلوب التقليدي العامودي، ثم اعتمد طريقة جديدة وأنشد منظومة «أفسانه»، أي «الأسطورة» عام ١٣٠١ هـ= ١٩٢٢م، والتي كانت أسلوباً جديداً في إظهار احساساته. وفي عام ١٣١٦ هـ أنشد قصيدة «قنوس» وهي أول قصيدة من الشعر الفارسي الحر، ما أوجد تحولاً أساسياً في الشعر الفارسي. إذ إنه يؤمن بوجود الوزن، ولكنه لا يرى ضرورة تساوي طول المصاريح الشعرية ويستعمل القافية بطريقة أخرى. وعلى

الرغم من كون نيما مؤسس الشعر الفارسي الحر ومخترع الأسلوب والطريقة الجديدة، فإنه من المدافعين الجديين عن الأدب والفن الإيراني الأصلي، وبقي يكتب الشعر الحر، إضافة إلى التقليدي إلى آخر عمره.

كانت هنالك محاولات سبقت نيما يوشيج إلى الشعر الحر، وأبرز هذه المحاولات أشعار أبي القاسم اللاهوتي وجعفر الخامنئي وغيرهما. وهنا نستذكر شاعرنا العربي الكبير بدر شاكر السياب (١٩٢٦-١٩٦٤م) رائد الشعر العربي الحر ومؤسسه. فما قام به نيما من الثورة على الشعر التقليدي وكسر قاعدتي الوزن التقليدي والقافية عام ١٩٢٨، قام به السياب عام ١٩٤٦م. ولذلك كان نيما رائد الشعر الفارسي الحر من دون منازع. أما السياب فقد نازعه في ريادة الشعر العربي الحر آخرون، أمثال نازك الملائكة وعبد الوهاب البياتي، وثبت تاريخياً أن السياب هو رائد الشعر العربي الحر، بعد أن جرى بين السياب والملائكة خلاف حول ذلك، ثم تراجعت نازك، وهذا ما اتفق عليه أغلب النقاد العرب.

على الرغم من مرور أكثر من أربعين سنة على وفاة نيما يوشيج، الشاعر الإيراني المعاصر الذائع الصيت، لا يزال البحث والحكم حول أسلوب شعره غير خال من الصعوبة. فهناك مجموعة من الأدباء والشعراء لم يقبلوا نيما وشعره. إذ كانوا يرفضون أي نوع من الحوار في هذا الموضوع، وكانوا أحياناً يرفضون تأمل أو دراسة أي من آثاره ونظرياته. وقد أدى نشر كثير من الآثار الضعيفة الخالية من الجوهر الشعري، والتي لا يستحسنها المثلون الحقيقيون للشعر المعاصر في القوالب الجديدة التي بقيت منسوبة إلى طريقة نيما، إلى تشجيع المخالفين على رفض مثل هذا النوع من النماذج، وبناء على ذلك ينظرون إلى هذه الطريقة على أنها تهدف إلى توهين الشعر الفارسي الذي هو أعظم عناصر الثقافة الفارسية وأهمها.

في المقابل هناك جماعة أخرى تتحدث عن نيما ومدرسته بشجاعة وإحساسات مفرطة. وهؤلاء غالباً لا يقبلون آراء الآخرين ويصطدمون أحياناً معهم بغلظة وخشونة وطمع واستهزاء، وعندما يترك الكلام إلى التعصب والحماسة لا يبقى مكان لكشف الحقيقة وإظهارها. وتتصور جماعة من الشباب غير المعروفين وقليلي الخبرة أن التجديد في الشعر يبدأ من عدم الحاجة إلى مطالعة آثار القدماء وتحمل المشاق في هذه المواضيع، ويروج هؤلاء ادراكاتهم غير الصحيحة بأشكال مختلفة ويسعون إلى نشر الآثار الفجة والبعيدة عن روح الشعر، على الرغم من أنهم يدركون أن هذا يضر بالتجديد الحقيقي الذي من ضروراته استمرار الحياة وحلاوة الشعر والأدب.

هناك لحسن الحظ بين هذين الفريقين جماعة أخرى أيضاً تستحسن الشعر الجيد الذي

يتوافر فيه جوهر الشعر، سواء كان من الشعر القديم أو الحديث، وبأي قالب وصورة كان، ويسعون إلى فهم حقيقة كل شيء بصبر وتأمل ودقة، ويعتمدون الانصاف والعدالة والبصيرة في ردّ الآراء أو قبولها. ومن الطبيعي أن أي رقم يضاف إلى عدد هذه الجماعة سوف تكون نتيجته تمتع فضاءنا الأدبي بنقد سليم ومفيد وتطورات أكثر.

لا بد أن تخطر في الذهن هذه الملاحظات عند الحديث عن نيماء يوشيج، وهي أن التأمل في شعره مطروح لأي شخص حاضر لقبول التحول المطلوب في الشعر والأدب بعيداً من التعصب، خاصة أن الحياة المليئة بالتغيير والتطور لا بد أن تظهر بعض الاختلافات في كل المواضيع، ومن ضمنها أنواع الفن والشعر. وإذا أراد شاعر اليوم أن يعكس آثاره أحوال إنسان عصره، فلا يمكن أن يبقى غير مهتم بهذه العوامل.

فكر نيماء يوشيج، الذي أحس بضرورة مثل هذه الحاجات، بطريقة وأسلوب جديدين. وكانت هذه الطريقة نتيجة سنوات من تفكيره ومطالعه وتجربته، ولا يمكن غض النظر عن التأثير الكبير الذي أوجدته مدرسة نيماء في الشعر الفارسي المعاصر. إذ يجب طرح الموضوع بجدية وتحديد حدود تلك التجربة بوعي. ومن المؤسف أن التقليديين عنوا بهذا الموضوع قليلاً جداً. ولعل أكثر البحوث تفصيلاً في هذا الموضوع الملاحظات التي طرحها الدكتور غلام علي رعدي أدرخش في كلمته حول الشعر الفارسي المعاصر ١٣٤٧ (١٩٦٨ م) في مؤتمر الشعر في إيران». وبذل المجددون أيضاً جهوداً للتعريف بأسلوب نيماء وبحثه وتحليله، ومن ذلك كتابا السيد مهدي أخوان ثالث، وهو شاعر معاصر ومن تلاميذ نيماء والمدافعين عنه بقوة: «بدعتها وبدائع نيماء يوشيج» (طهران ١٣٥٧ هـ) و«عطا ولقاء نيماء يوشيج» (طهران ١٣٦١).

يشعر القارئ المدقق في نظرة نيماء الجديدة إلى عالم الطبيعة أنه أمام شاعر يمتلك أسلوباً واحساساً وفكراً مستقلاً، وليس مقلداً للآخرين. وبناء على ذلك، هناك موضوعات ومضامين في شعره لم تطرح في آثار الآخرين، أو لم يهتموا بها بهذا القدر ومن تلك الزاوية. ويكفي أن يطلق نيماء خياله حتى يخلق ويفكر بتلك المضامين. فقد كتب: «جلست على حافة المسبح أشاهد الأمواج القصيرة والطويلة، ما العذاب الذي يعطي كل شيء للإنسان موضوعاً للشعر أو الكتابة مثل هذا المسبح الذي يتكلم، الأمواج القصيرة والطويلة جملة التي تصبح طويلة وقصيرة حسب ضرورة الموقع والمقام والمعنى».

الملاحظة الأخرى في كثير من أشعار نيماء نظرتها الاجتماعية والنقدية. ففي حكومة العشرين سنة التي ذهب فيها بعض الخطباء الأحرار، اختار آخرون السكوت، وإنحاز قسم آخر أحياناً، بسبب الضرورة أو الرغبة. إلى قدرة الحاكم. أما نيماء فشرع في تلك الدورة الصعبة في خلوته بكتابة الشعر، واستكمال التجارب الشعرية، وأنشد أشعاراً رمزية ونقدية

أكثر تعقيداً. ففي قصيدة له بعنوان: «آه لي» يقول: «أين أعلق أيها الليل الصالح عباة تي البالية / حتى أخرج من صدري الملوء بالآلم / رصاصات السم الحزينة / آه لي...» وعندما تتأمل في هذه المصاريح والتصاويع نحس كيف رسم صورة لعصره، ويمكن رؤية هذه الحالة في أشعار أخرى باللون مختلفة. ولا شك أن هذه الميزة من أسباب ميل محبي الشعر الاجتماعي والنقدي إلى شعر نيماء، خاصة أنه قدم هذا النوع من المعاني كل مرة بشكل جديد لم يسبق إليه وبالطريقة التي أحسها.

إن الأنس مع الطبيعة والاحساس بها ومشاركتها من خصائص شعر نيماء. فقد جاء وصف الطبيعة في آثار بعض الشعراء الذين كانوا يقلدون هذا التقليد وليس مثل الذين عاشوا مع الطبيعة. ومن هذا المنطلق، فإن شعر نيماء يختلف كثيراً عن آثار الشعراء الآخرين. وإذا كان نيماء قد عشق في حياته العملية القرية والجبل والغابة، فإن هذه الأشياء تنعكس في شعره أيضاً. إذ إن نيماء يتأمل المظاهر المختلفة للطبيعة من أكثرها بروراً إلى أصغرها حجماً حسب نظرة العابر، ويكشف الملاحظات من رؤيتها أو من تشابهها مع الأشياء الأخرى أو الأشياء التي تكمن وراءها. بعبارة أخرى، توصل نيماء إلى منبع لا ينضب، إذ إنه يدرك كل مرة التحليلات المختلفة للطبيعة بنوع آخر، ويخمرها في ذهنه ثم يخرجها شعراً. ويذكر اهتمام نيماء بالأنواع المختلفة من الأشجار والأعشاب والطيور والحيوانات والحشرات وجميع الموجودات بنوع من دقة النظر التي تشاهد في آثار الشعراء الغربيين: فهل هذه الميزة - قوة الملاحظة - من شخصية نيماء وسجاياها أو أنه توصل إليها بسبب معرفته بالأدب الفرنسي؟ ليس بعيداً أن كلا الموضوعين كانا سبباً في ذلك، لأن المطالعة والتأمل في الآثار الأوروبية غير كافية لإيجاد مثل هذا النوع من الخصائص في شعره.

إن انعكاس اللون المحلي في شعر نيماء من صفات الشعر الحقيقي والفطري. فمحافظة ما زندران والغابة والبحر والجبل عناصر بيئته التي أثرت دائماً في ذهنه وخياله، ومن هذه الناحية، فقد استذكر من نواحي تلك الديار الجبال والوديان والأنهار والهضاب والكوخ الغابي والبيت القروي وكلب الراعي وناره والأشجار والأعشاب الخاصة بتلك المنطقة وطيور الغابة والبحر والأسماك والأدوات الخاصة بالحياة، وعادات الناس وتقاليدهم وأشياء أخرى كثيرة. وقد أوجبت هذه الخاصية على جامعي أشعار نيماء يوشيح أن ينظموا معجماً بالكلمات الطبرية التي وردت في شعره.

أما أهم الخصائص لشعر نيماء وأبرزها، فهي البدعة التي توصل إليها من طريق قصر المصاريح وطولها ونقل القوافي من مكان إلى آخر في موسيقى الشعر. إذ إن نيماء يعد الوزن لازماً وضرورياً للشعر. وعلى هذا الأساس، فإن وزن الشعر الفارسي الجديد مبني على امتداد المصوتات والتأكيد على بعض الكلمات، وليس كما في الشعر القديم حيث يعد وزن

البيت أو المصراع معياراً لتحديد وزن الشعر، لأن طول المصارع في شعره غير متساو ومتقابل، فبدلاً من أن يعمل نيما على اعتبار المصراع معياراً لوزن الشعر، فإنه منح شكل الأثر ومجموع المصارع صورة موسيقية وإيقاعاً واحداً مثل بناء القطعة الموسيقية. وبشكل عام، فإن قصر المصارع وطولها مرتبط بالتدفق الطبيعي للكلام وإيقاعه أيضاً، وما تقتضيه روح الكلام وأحياناً التأكيدات والاعتماد على بعض الكلمات أو الوقفات ونسيج الجمل، وليس ملء المصراع من الكلمات لتكميل بقية الوزن عندما لا يكون هناك حاجة للكلام. وبذا على ذلك، فإن تساوي التفاعيل العروضية في مصاريعه الشعرية غير ملاحظ، لكنه شعر موزون وقابل للتقطيع، مع الاستفادة من الاستعداد الموجود في وزن الشعر الفارسي الذي عرضه الدكتور خاترلي في كتابه القيم: «وزن شعر فارسي». وإذا كان نيما نفسه لم يعمل على بيان أصول هذا العمل بالتفصيل، فإن السيد مهدي أخوان ثالث قد فهم هذه الملاحظات ودرسها في كتابه «بدمتها وبدايع نيما يوشيج» وخاصة في فصل «نوعي وزن در شعر امروز فارسي»، وتتبعها في شعر نيما. فقد اختبر تقصير المصارع وإطالتها في الشعر الفارسي بصورة مختلفة، وكانت له سوابق أشهرها المستزاد والبحر الطويل، ولكنها غالباً ما كانت عبارة عن مراعاة نوع من النظم والتشابه المتناوب في المصارع، إضافة إلى أن تجربة نيما ونتيجة عمله مختلفة.

الموضوع الأخير هو القافية في شعر نيما. إذ إن شعر نيما مقفى، ولكن ليس بالصورة المرتبة والمكررة التي تأتي فيها القافية في الشعر الكلاسيكي. فالقافية في شعر نيما ليس لها مكان ثابت حتى تكرر في هذا الموضع. وباعتقاد نيما، فإن «القافية يجب أن تكون جرساً في آخر الفكرة. بعبارة أخرى أن تسجل طنين الفكرة... وعندما تنفصل الفكرة، تنفصل القافية... إن الشعر من دون قافية مثل البيت من دون سقف وباب... وإذا لم تكن القافية موجودة فماذا سيكون... الشعر من دون قافية مثل الإنسان من دون عظم... القافية يجب أن تذهي الفكرة والجمل...». وبناءً على هذا، فإن نيما يقول بأهمية خاصة للقافية، أي أنه يمكن أن تكون لها مكانة أهم من تكرارها في نهاية المصارع، بل إنها ركن إيقاعي لفصل الأفكار وعطف المتصل منها على الآخر. لذا يعد نيما الوزن والقافية من الأدوات اللازمة والمفيدة للشعر. باختصار، يعتقد نيما أن روح الشعر وموضوعه وإيقاعه مع التدفق الفطري وحرية الكلام أيضاً هو الذي يجب أن يخلق وزن الشعر وإيقاعه، وليس التفاعيل العروضية التي يسيطر عليها. بعبارة أخرى يتوقع نيما من الوزن والقافية إنجازاً مختلفاً وأكثر أهمية مما هو معهود، وهو يوجد نوعاً من الإيقاع المتجانس بين الصورة والمضمون في الشعر.

ملاحظات

☐ عين القضاة الهمداني

☐ نوم السلطان

☐ الديوان الغربي الشرقي

عين القضاة الهمداني

هاشم بناء پور

من مجموعة: ماذا أعرف عن إيران؟

أصدرت «مؤسسة التحقيقات الثقافية» أخيراً كتابها الرابع والأربعين من مجموعة (ماذا أعرف عن إيران؟) للشباب، وعنوانه: عين القضاة الهمداني، وذلك بإشراف هاشم بناء پور.

أبو المعالي (وفي بعض المصادر أبو الفضائل) محمد بن عبدالله بن محمد بن حسن ميانجي الهمداني الملقب بعين القضاة هو أحد الفلاسفة والعارفين الكبار في القرن السادس الهجري (٤٩٢ - ٥٢٥ هـ.ق)، كما يعتبر أحد العلماء المتصوفة من ذوي النبوغ، ويرجع أصله إلى بلدة ميانج (ميانه)، إلا أنه نشأ وترعرع في همدان، حيث عمل في التدريس والقضاء. كان في مطلع شبابه ميالاً إلى مطالعة آثار الإمام أبي حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ.ق) الأخ الأكبر للإمام أحمد الغزالي الذي يعد أحد كبار الحكماء الفقهاء، وقد تأثر به كثيراً وأتبع منهجه وأفكاره.

ألف عين القضاة أول كتبه تحت عنوان زبدة الحقائق في الرد على الفلاسفة، الذي اشتمل على مطالب تتعلق بمعرفة الخالق ووسائل أصول الدين. وكان هذا الكتاب سبباً في قيام الفلاسفة والعلماء عليه ومعارضته. ثم ألف بعده كتاباً آخر باسم التمهيدات، فاشتد نار حقد خصومه. وهو حمل في كتابه هذا على من يصفهم بعلماء الظاهر (القرشيين)، وكذلك الفلاسفة، وعرض عدداً من المسائل العرفانية. ثم قام العلماء المخالفون له بمهاجمته وتكفيره وارساله مخفوراً إلى السجن في بغداد حيث ألف رسالة بعنوان شكوى الغريب موجهة إلى الفلاسفة عليهم يدققوا في حاله ويكتشفوا براءته، لكن من دون جدوى. ثم أفرج عنه وخرج من السجن فعاد إلى همدان، فقام العلماء المتعصبون وصلبوه، ثم صبوا عليه النفط وأشعلوا فيه النار أمام السجن. وينسب إليه من تلك الحالة بيتان من الشعر، وترجمتهما: «نحن طلبنا الموت والشهادة من الله في مقابل ثلاثة أشياء قليلة القيم فإن يفعل الحبيب ما طلبناه منه فنحن طلبنا النفط والقش».

كان عين القضاة تلميذاً للإمام أحمد الغزالي، وكان يكتسب الفضائل من تعاليمه، وقد لقبه

شيخه بـ «قرة العين». وكان عين القضاة يكاتب علماء زمانه، خاصة شيخه أحمد الغزالي، وكان يفشي في مراسلاته أسرار الصوفية. وقد عرفت تلك الرسائل باسم الرسالة العينية.

كان هذا العالم يرى تقسيم أبناء البشر إلى ثلاث فئات:

ـ فئة تطلب الدنيا ولذاتها غارقة في الجهل، والله توعدهم بالنار يوم القيامة؛

ـ فئة لا يباليون بالدنيا، ويرونها مزرعة للأخرة، ويسعون للتزود منها لليوم الآخر؛

ـ فئة تطلب رضا الله، سواء في الدنيا أو في الآخرة.

كان عين القضاة شاعراً، وقد ورد ذكره كشاعر في بعض كتب التراجم. والكتاب الحاضر

يشتمل على أربعة فصول:

ـ عين القضاة وزمانه؛

ـ أساتذة عين القضاة؛

ـ الشعراء وسائر مشايخ الصوفية؛

ـ آثار وأفكار عين القضاة.

كُتبت مقالات ومؤلفات كثيرة حول عين القضاة لعدد من الأفاضل المحققين. وقد سعى هاشم بناء يور إلى إحصاء تلك الدراسات والأبحاث التي تبلغ ٩٠ بحثاً، سواء من تأليف عين القضاة نفسه وعن مكان ولادته، وأضافها في آخر كتابه. وثمة مصادر كثيرة كان يمكن الانتفاع بها من هذا الباب، مثل الكتب المطبوعة للمرحوم خانباباشار وفرهنگ سخنوران وقاموس البلغاء للمرحوم عبد الرسول خيام يور وغيرها...

ورد في بعض المصادر آثار عين القضاة بالفارسية والعربية والبالغة عشرين مجلداً، والتي لم يأت هذا الكتاب على ذكرها. وعلى كل حال، فإن ما بذله من جهد في تدوين هذا الأثر مفيد وجدير بالتقدير.

تجربة حديثة من آداب المهجر

ثوم السلطان

علي سليمان بور

خواب خرجيك: (تهران: دار، روشنكران ومطالعات

زنان ١٣٨٢٠ش) ٣٣٦ صفحة.

لا يعد عمل علي أكبر سليمانبور تجربة جديدة أو تمهيداً أدبياً جديداً، ولكنه عبارة عن رواية تتناول الحرب والهجرة بأسلوب واقعي.

يحظى كل أثر واقعي أو تجريبي بتقدير في زمان ما، بما أن القارئ يجد فيه متعة خاصة. وقد تكون تلك المتعة مدعاة للسرور أو الحزن، وكل قصة تستند إلى طرح ما (Plot).

تختلف القصة في صورتها وشكلها، ولا تصوير صورة حادثة إلا إذا كان برنامجها مبنياً على قاعدة نظامية داخلية، وتفصل عناصر القصة في ما بينها بشكل مرتب. وهذه النكتة تنطبق على القصص التي تعتبر الزمان بشكل خطي، كما تنطبق أيضاً على الحكايات التي تتضمن حوادث تاريخية.

رواية ثوم السلطان من خمسة فصول، وتعرض خشونة الحرب وفجائعتها والتهجير بشكل أساسي، وتنسحب ظلالها على جذور هوية الشخصيات المرعوبة. على أن مكان الرواية هو الكويت، وتتناول موضوع الهجرة بصورة جديدة. وكان جل اهتمام آداب المهجر، وخاصة بعد قيام الثورة، مصروفاً إلى أحوال المهاجرين إلى أوروبا وأميركا. ولكن سليمانبور يتجه نحو جهة منسية، إلى العمال المهاجرين إلى الكويت.

تتحرك الشخصيتان الرئيستان في الرواية، وهما ناصر (إيراني) وفوزي (كويتية) من جهتين نحو المركز. ويسوق شرح البحث العيني والذهني لكليهما الهول وحركة القصة. والحرب هي الأرضية الذهنية لكليهما (الهجوم العراقي على إيران ثم الكويت).

نتعرف إلى ما وراء ذهنية فوزي. التي قتل زوجها ناصر في الحرب. سنوات ما بعد الحرب. وعقلية ناصر. وبقية العمال. تؤدي بنا إلى مشاهدة جذور الخشونة العميقة في طبائعهم وتربيتهم العائلية في المدرسة والمجتمع، إذ يعتمد الأب إلى وضع سلطعان في تكة سراويل ابنه تاديباً له.

اعتبر سليمان بيور من هذه الأوصاف السلطان دليلاً على نفسية تلك المجموعة من الناس الذين لا يتورعون عن غرز أظافرهم في حلق الآخرين.

يستفيد الكاتب من انفجار بعض الألفام المتبقية من الحرب العراقية . الكويتية لإظهار الاضطراب الداخلي في الأشخاص، مشيراً إلى أن صوت الانفجار الناجم عن تلك الألفام ما هو إلا تمهيد لقطع ووصل المناظر بين الخيال والواقع، ذلك لأن رجال الرواية كلهم يختزنون في خواطرهم ذكريات الألفام . وفي الواقع، فإن مثل هذا الايضاح يعد بالنسبة للكاتب لطمة شديدة: «الدنيا ستنفجر يوماً ما . ولكن قبل ذلك رأسي سيعتمق، لقد اختزن رأسي صوت مئة انفجار» ص ١٨٤ .

لقد كان هم المؤلف أن يوجد تشويقاً كي يتابع القارئ القصة ويتشوق لمعرفة عاقبة أشخاص الرواية . وقد عمد الكاتب إلى الإكثار من الكلام لحفظ هذه الوضعية . فمثلاً القارئ يتجاوز الحديث بين فوزي ورفيقتها شهد، لأنه مكرر وليس فيه ما يستحق الوقوف عنده . ويجعل هذا الأسلوب في النظر إلى الرواية القارئ متشوقاً لإدانة القراءة حتى يصل إلى الغاية ويتضح لديه (لماذا حصل هكذا؟) ولم يعهد إليه بإدراك ذلك بنفسه، فالقصة تصبح رومانسية في مرحلة من الرواية .

في الفصل الثاني، نتعرف إلى أمكنة وجود وحياة الإيرانيين في الكويت من خلال بحث فوزي عن زوجها ناصر . وتعتبر فوزي على دليل يعرفها بمكان ناصر الذي كان يتأهب للخروج من الكويت، وما تلا ذلك من حسرة ولوعة هي من خصائص القصص الغرامية الجيدة .

نتعرف من خلال ذكريات ناصر إلى تقلبات حياته المملوءة بالآلام والهزائم، وكذلك ذكريات كل من العمال المذكورين في القصة . وهذه القصص تدور حول مسير حركة البحث عن ناصر من قبل زوجته فوزي، وتشكل جوهر الرواية التي تعتمد في بنائها على «لعبة الورق» التي توجه مسير القصة، وذلك وفقاً لاتفاق العمال على أنه من يحصل ثلاث مرات على (دو لوى دل) عليه أن يروي ما جرى له . وفي كل فصل من الفصول الخمسة، كان أحدهم يقص قصته التي تتناول أحد أبعاد الخشونة الطبيعية والتي ترتبط بمضمون محور ذلك الفصل، وكان الكاتب شارك اللاعبين في لعبهم وأخذ يخبرهم عما جرى له بألوان متعددة حتى يتعاطفوا معه . وهكذا تبلور الالم والقهر في وجود ناصر؛ انهم أحفاد قوم مقهورين متناثرين في زوايا مختلفة، وناصر من بينهم هو قهرمان أصولي، ويؤثر فيهم كما يتأثر بهم وبعد جدال داخلي يغسل صدى الشك من روحه .

يتناول سليمان بيور موضوعاً جديداً، هو حاصل تجربته الحياتية . على خلاف الروايات المعاصرة . وقد وفق في بعض أجزاء الرواية بسبب قدرته التصويرية البلاغية .

الديوان الغربي الشرقي

الديوان الغربي الشرقي

يوهان وفلكانك فون غوته

ترجمه: محمود حدادي

كان يوهان غوته (١٧٤٩-١٨٣٢) الكاتب الألماني الكبير، إضافة إلى ثقافته الأوروبية، ميالاً إلى الآداب الشرقية، وله فيها مطالعات وافرة. وقد طالع ترجمة ديوان حافظ الشيرازي، والتي أنجزها جوزف هامر، فهام به وأخذ في أعوام (١٨١٤-١٨١٥) في تقليده، فنظم ديوانه المعروف باسم الغربي الشرقي، وأصدره عام ١٨١٩ (ورد أيضاً بعنوان الشرقي والغربي في بعض المصادر) مع خاتمة حول شعر الشرق، وخاصة الشعر الفارسي.

يعد هذا الكتاب أحد مفاخر غوته الشعرية، وإن كان ظاهرياً تقليداً لحافظ. إلا أن طابعه الأوروبي ما زال محفوظاً. ولقد امتزج فيه بروح حافظ وحرية الفكرية وبالجوانب الفلسفية والمذهبية لحافظ وبالتجليات الإلهية في عالم الطبيعة وبمضامين حافظ العالمية.

لقد قام شجاع الدين شفا عام ١٢٢٨ هـ.ش بنقل مختارات من هذا الديوان إلى الفارسية لأول مرة، وطُبعت مراراً. وبعد خمسين سنة قام كورش صفوي أستاذ علم اللغات في جامعة العلامة طباطبائي بترجمة هذا الديوان من دون خاتمة في مؤسسة هرمس-١٣٧٩ ش.

أعد الترجمة الجديدة لهذا الكتاب بكامله محمود حدادي عن لغته الألمانية، وذكر أنه لم يترجمه شعراً، بل نثراً، وأورد ثلاثة نماذج للترجمة في قطعة واحدة: هوصل ديواني إلى النهاية، فيا قصائد الغزل الحبيبة، احتفظي بمقامك الذي لك في قلب وطني في سكن. وليت ذلك كحال أهل الكهف الذين غلوا في سبات عميق وظلوا شباباً. وليت جبرائيل ينفث على جسم الشاعر المتعب نفساً إلهياً، ومن ثم غيوم معطرة بالمسك تنظر إلى الشاعر بعين الرحمة كي يستأنف شبابه مرة ثانية ثم تفتح له نافذة في جدار الكهف المظلم لحياته كي يرى شمس العشق والأمل.

وليت الله يأخذ الشاعر بصحبة المصطفين إلى الجنة حيث الأشجار تتفتح براعمها أبداً

وتملأ باريجها الأجواء، ألم يصحب أصحاب الكهف الكلب ورافقهم إلى جنة الرضوان؟».

«أيتها الأنعام العزيزة خذي مقامك من قلب أمتي.

«وليت جبرائيل يغطي بدني المضيئ بغيوم المسك حتى يعود شاباً تضرأً وباسماً دائماً وفي حديثه عزوبة.

«وليت نافذة تفتح من هذا الكهف الحجري فأطل منه على الجنة وبصحبة الأبطال على مر العصور نسير في تلك الطريق، حيث الجمال والنضارة في كل مكان، وحيث الخلود الدائم ولا حساب، نعم لقد استطاع كلب أن يرافق سيده.

«أيتها الأشعار المربية للروح، ضعي رأسك على صدر أمتي وارتاحي، وأرجو أن يضع جبرائيل على أعضاء بدني المتعب بلطف من غيوم المسك، فيغدو بدني من نفسه الطازج سالماً وسعيداً والكيف إلى الأبد. لعله يصدع قلب الصخرة، ويدخل مع المجاهدين على مر الزمان مسروراً إلى مروج الجنة حيث الجمال والشباب خالدين أبداً وسرمداً.

٥٥٥ فعاليات

☐ أساتذة الأدب العربي في إيران في جامعة الكويت

☐ السفارة الإيرانية في مصر تكرم أساتذة الفارسية

أساتذة الأدب العربي في إيران في جامعة الكويت

جاءت مبادرة مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري بدعوة كوكبة من أساتذة اللغة العربية ورؤساء أقسامها في الجامعات الإيرانية بالتعاون مع جامعة الكويت، خطوة رائدة في مجال التواصل الثقافي الأدبي العربي-الإيراني. ولا غرو، فالقربة السببية والنسبية التي جمعت الأديبين العربي والإيراني منذ القدم دفعت بشعراء إيران إلى نظم قصائدهم بالعربية، وشجعت علماء الفرس على تدوين مؤلفاتهم بلغة الضاد. واستمرت هذه الظاهرة خلال عشرة قرون خلقت خلالها الحضارة الإسلامية، ولم يافل نجمها إلا بعد تقلص هذه الوشائج التاريخية العريقة.

أما في خضم التحديات التي تواجه عالمنا المعاصر اليوم، فإننا نعتبر مدّ هذه الجسور الثقافية محاولة جريئة لأرباب الصدع ووصل ما انقطع وإعادة بناء الحضارة التليدة التي ساهمنا جميعاً في صنعها.

شكلت إقامة ملتقى سعدي الشيرازي في العاصمة الإيرانية في صيف عام ٢٠٠٠، بحضور الرئيس الإيراني الدكتور محمد خاتمي، الإنطلاقة الأولى لمؤسسة جائزة البابطين للإبداع الشعري، إذ وضعت أسس خطة تعاون ثقافي يعيد إلى حضارة الشعبين المشتركة زهوها وتآلقها، كما تمخضت عن إصدار مراجع لا غنى عنها للجامعيين والأكاديميين قدم لها وراجع محتواها العلمي وأشرف على إصدارها الأستاذ الدكتور فكتور الكلا، وهي:

مختارات من الشعر الفارسي منقولة إلى العربية شعراً، لثلاثة وثلاثين شاعراً منذ بزوغ الشعر الفارسي حتى اليوم؛

مختارات من الشعر العربي منقولة إلى الفارسية، لثلاثين شاعراً منذ امرئ القيس لفاية الآن؛

مختارات من شعر سعدي الشيرازي بالفارسية منقولة إلى العربية؛

مختارات من شعر سعدي الشيرازي بالعربية منقولة إلى الفارسية.

هذه الكتب تعتبر أنطولوجيا الشعر الفارسي، إذ أسهمت في تعزيز التلاحق الثقافي، ودفعت الجامعيين العرب والإيرانيين لمواصلة الجهد الجهد للتعرف إلى أدب الأمتين. وجاءت المبادرة الأخيرة بدعوة من ١٥ أستاذًا من خيرة أساتذة اللغة العربية ورؤساء أقسامها في الجامعات الإيرانية لتكامل المسيرة وتؤكد التفاعل الأدبي الثقافي بصورة حية وميدانية من خلال تشكيل حلقات نقاشية وورش عمل سعيًا إلى طرح الأفكار وتبادل الخبرات الأكاديمية في مجال قضايا الشعر العربي المعاصر ودراسة مشاكل تعليم العربية لغير الناطقين بها ومدارس النقد الأدبي وعلم العروض وموسيقى الشعر وأساليب تيسير النحو ودمج أبوابه والاسنية الجديدة والتذوق الشعري، وذلك في رحاب قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة الكويت وبمشاركة أساتذة من مركز اللغات. كما عقدت ندوة في رابطة الأدباء تحت عنوان «التواصل الأدبي العربي - الإيراني: الدوافع والتحديات» في حضور كوكبة من الأدباء والشعراء في البلدين، إذ ألقت الدكتورة نرجس كنجي مقطوعات من قصائدها، وقدم الدكتور محمد علي آذرشب بحثًا حول مفهوم العشق في الأدب الفارسي، تلاه الدكتور محمد خاقاني بقصائد شعرية. أما الدكتورة نجمة إدريس من جامعة الكويت والأديب عبدالله خلف أمين عام رابطة الأدباء الكويتية، فقاما بتقديم الضيوف الأكاديميين الإيرانيين.

كان مسك الختام حفل أقامته المستشارية الثقافية الإيرانية في الكويت بحضور سيد جعفر موسوي السفير الإيراني الذي أكد أن الحوار الثقافي العربي - الإيراني قد انطلق، ولا يمكن أن يتوقف حتى يلبي طموحات الشعبين الجارين. وألقى رئيس مجلس أمناء مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري كلمة أشار فيها إلى أن المؤسسة عازمة على مواصلة دربها في تفعيل التواصل بين الأدبين العربي والإيراني وفي جعلتها المزيد من المشاريع المستقبلية لإحياء التراث الأدبي للامة الإسلامية. كما عرض المستشار الثقافي الإيراني في الكويت أهم إنجازات المستشارية في هذا المجال. وألقت الدكتورة بتول مشكين فام كلمة بالنيابة عن الوفد الأكاديمي عرضت فيها مجموعة من الأفكار والطروحات العملية لتحقيق التفاعل الحضاري بين الأدبين. وقدم الدكتور محمد أميري رئيس جامعة آزاد الإسلامية الحرة في مدينة نجف آباد دعوة رسمية لمؤسسة البابطين للإبداع الشعري لزيارة أصفهان وتقدير جامعتها.

كما أجرت صحيفة الرأي الكويتية لقاء مع الدكتور محمد كاظم حاج إبراهيمي حول أهمية عيد النوروز ودوره في التواصل بين الثقافتين ومساهمات الشعراء العرب في إحياء مناسبة النوروز واحتفالهم به.

في مطلع فصل الربيع الذي يبدأ بعيد النوروز ويستهل باخضرار الأشجار وتفتح الأزهار، احتضنت جامعة الكويت أعضاء الوفد الأكاديمي الإيراني قادمين من ساحة الحرية

في طهران وحاملين شموع المحبة والوداد؛ جاءوا من ضفاف تهر زائنده رود، ويدهم الريشة
التي زخرفت قباب مسجد الجمعة بلون سماوي لازوردي؛ أتوا من نارنجستان شيراز
يحملون الأباريق والمزهريات وقلائد الحلوى المطعمة بالأحجار الكريمة إلى أشقائهم العرب
الذين كانوا وما برحوا رعاة علم وحماة معرفة، ولسان حالهم يقول:

أبدأ تحن إليكم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح
وارحمتاً للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضاح!

سلام من أهل القلم في إيران الإسلام إلى جميع زملائهم في العالم العربي، الذي أثار
مكامن التحريك في العمل الثقافي ليكون الأدب رسالة عطاء ورخاء وبناء، وليس سبخ التعايش
الإنساني على أساس المحبة والتفاهم.

الكويت - سمير أرشدي

عضو اتحاد الكتاب والإدباء العرب

السفارة الإيرانية في مصر تكريم أساتذة الفارسية

كرّمت السفارة الإيرانية في مصر يوم الأحد الموافق في ٢٠ آذار/ مارس ٢٠٠٥ خلال احتفالها بعيد النوروز عدداً من كبار أساتذة اللغة الفارسية في مصر، هم أ.د. بديع محمد جمعة وأ.د. محمد السعيد جمال الدين (جامعة عين شمس) وأ.د. عفاف السيد زيدان، وأ.د. محمد نور الدين عبد المنعم (جامعة الأزهر) وأ.د. السباعي محمد السباعي (جامعة القاهرة)، ومنحت كلّ منهم درع تقدير وعرفان لما قدموه من خدمات للغة الفارسية وآدابها، سواء في بلدهم مصر أو في بعض البلدان العربية الأخرى. وألقى السفير الإيراني كلمة في بداية الحفل أشاد فيها بالعلاقات المصرية- الإيرانية، وبالجهود التي يبذلها الأساتذة المصريون في نشر الثقافة الإيرانية وتدريس اللغة والأدب الفارسيين. كما قام كل أستاذ من المكرمين بإلقاء كلمة - بالفارسية- تحدث فيها أيضاً عن دوره ودور جامعتهم في العناية باللغة الفارسية وآدابها والجهود المبذولة لإظهار العلاقة بين اللغة الفارسية وآدابها واللغة العربية وآدابها.

من ناحية أخرى عقدت ندوة في النصف الثاني من شهر نيسان/ أبريل ٢٠٠٥ في المجلس الأعلى للثقافة بمصر حول «أدب الرحلات في اللغات الشرقية»، ومنها بطبيعة الحال أدب الرحلات في اللغة الفارسية. كما عقدت ندوة أخرى بكلية الآداب في جامعة المنصورة في ٢٩/٣/٢٠٠٥ تحت عنوان «دور اللغات الشرقية في الدراسات الإنسانية».

□ وقائع إيرانية - عربية (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٤ - كانون الثاني/يناير ٢٠٠٥)

وقائع إيرانية/عربية

تشيرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٤ - كانون الثاني/يناير ٢٠٠٥

● إيران-الأردن

قال العاهل الأردني الملك عبد الله الثاني إن «العلاقات الأردنية- الإيرانية تسير بخطى ثابتة». وأكد خلال استقباله أمس مساعد الرئيس الإيراني محسن مهر علي زاده في القصر الملكي في عمان «حرص الأردن على تطوير علاقاته مع إيران وتوثيقها في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية». وأشار إلى أنه «وجه الحكومة لتنفيذ الاتفاقات المبرمة» بين البلدين أثناء زيارة رئيس الوزراء الأردني فيصل الفايز إلى إيران في حزيران/يونيو الماضي، ولا سيما الاتفاقات المتعلّقة بالتعاون الأمني والاقتصادي بين البلدين، داعياً «القطاع الخاص في البلدين إلى إقامة مشاريع مشتركة في مجالي المياه والسياحة».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/١)

جسد الأردن أمس تحذيره من المخاطر المحيطة بعروبة العراق، مؤكداً أن لديه أدلة على مسعى إيراني لإقامة «هلال شيعي».

ورداً على سؤال حول امتلاك الأردن أدلة على تورط إيران في العراق، قال وزير الخارجية الأردني هاني الملقي بعد لقاء الرئيس المصري حسني مبارك في القاهرة إنه «لا يعتقد أن العاهل الأردني يقول شيئاً من دون دليل».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/٢٣)

أعلنت إيران أن وزير خارجيتها كمال

خرانزي قد يقاطع اجتماع الدول المجاورة للعراق، والذي سيعقد في عمان في كانون الثاني/يناير المقبل، بسبب اتهامات العاهل الأردني الملك عبدالله الثاني لطهران بالتدخل في الشؤون الداخلية للعراق. لكن عمان أكدت أنها «معنية بمشاركة دول الجوار العراقي كافة».

ورداً على سؤال عن أسباب عدم مشاركة خرانزي في اجتماع دول الجوار العراقي، قال حميد رضا آصفلي الناطق باسم وزارة الخارجية الإيرانية للصحافيين «استعيدوا ما جرى خلال الأسابيع الماضية وستجدون التفسير».

وكان الملك عبدالله الثاني وجه في مقابلة مع صحيفة «واشنطن بوست» الأميركية في الثامن من كانون الأول/ديسمبر الجاري اتهامات صريحة لإيران بالتدخل في شؤون العراق وبالسعي إلى إقامة «هلال شيعي» في المنطقة يضم، إضافة إليها، سورية ولبنان والعراق.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/٢٧)

يقعد وزراء خارجية دول الجوار العراقي اجتماعاتهم اليوم في عمان في وقت اشتدت الحملة الإعلامية المتبادلة بين الأردن وإيران على خلفية الموقف الأردني الذي اتهم إيران بالسعي لإقامة «هلال شيعي» سياسي في المنطقة.

وشنت صحيفة «الراي» الأردنية شبه

الرسمية أمس هجوماً غير مسبوق على إيران، في ما يبدو أنه رد على بيان أصدرته السفارة الإيرانية أمس الأول. واعتبر بيان السفارة الإيرانية أن «وجود علاقة مودة بين جزء من الشعب العراقي وإيران أمر واقعي».

واعتبرت صحيفة «الراي» أن «الغضببة الإيرانية غير المسبوقة على الأردن ناجمة عن أن هذه التصريحات (الأردنية) كشفت المشبوه وفضحت المستور».

(الحياة، ١/٦/٢٠٠٥)

● إيران - الإمارات

- وضع الناطق باسم الخارجية الإيرانية حميد رضا أصفي الخلاف بين بلاده ودولة الإمارات العربية المتحدة حول الجزر الثلاث المتنازع عليها في إطار سوء التفاهم في ما يتعلق بجزيرة «أبو موسى» فقط، مشيراً إلى أن الخلاف لا يتعلق بالجزر الثلاث، وأن في الإمكان حل سوء التفاهم حول جزيرة أبو موسى من خلال تفاهم عام ١٩٧١.

وكانت مصادر في الرئاسة الإيرانية أعلنت أن الخلاف بين إيران والإمارات حول الجزر الثلاث ينحصر في جزيرة أبو موسى وتقسيم النفوذ عليها، واقتُرحت أن يكون ثلثا الجزيرة تحت السيطرة الإيرانية، والثلث الباقي لدولة الإمارات. وأشارت المصادر نفسها إلى أن المفاوضات الدائرة بين طهران وأبو ظبي لم تتطرق إلى موضوع جزيرتي طنط الصغرى وطنت الكبرى، لأن ملكية إيران وسيادتها على هاتين الجزيرتين ليست موضوعاً للبحث.

(الحياة، ١٢/٦/٢٠٠٤)

● إيران - الجزائر

- بدأ الرئيس الإيراني محمد خاتمي أمس

زيارة رسمية للجزائر هي الأولى من نوعها منذ إعادة تطبيع العلاقات الدبلوماسية بين البلدين في نهاية عام ٢٠٠٠. وتستمر الزيارة إلى يوم غد الإثنين.

واستقبل الرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة نظيره الإيراني في مطار هواري بومدين في حضور كبار المسؤولين في الدولة وأعضاء الحكومة والسلك الدبلوماسي المعتمد في الجزائر. وأجرى بوتفليقة وخاتمي مساء جولة أولى من المحادثات الرسمية تبادل خلالها وجهات النظر حول القضايا الجهوية والدولية ذات الاهتمام المشترك، ودرسا سبل ووسائل تعزيز التعاون الثنائي.

(الحياة، ١٠/٣/٢٠٠٤)

- جدد الرئيس الإيراني محمد خاتمي تمسكه بمبادئ الثورة الإسلامية «التي فتحت لنا آفاقاً جديدة واعدة، لكنه شدد على أهمية النهوض بالديموقراطية ودعم المؤسسات المدنية».

وحرص خاتمي في كلمته أمام البرلمان الجزائري على تأكيد أهمية الروابط المشتركة بين الجزائر وطهران.

(الاسفير، ١٠/٤/٢٠٠٤)

● إيران - السعودية

- تلقى ولي العهد السعودي الأمير عبدالله بن عبد العزيز رسالة من الرئيس الإيراني السيد محمد خاتمي ليل أول من أمس نقلها وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي الذي استقبله الأمير عبدالله. ولم تقدم وكالة الأنباء السعودية أية معلومات حول الرسالة الإيرانية التي تأتي في وقت تواجه إيران ضغوطاً أميركية شديدة لوقف مساعيها للحصول على الطاقة النووية.

(الحياة، ١٠/١٧/٢٠٠٤)

ووصف خاتمي في تصريحات التلفزيون السوري العلاقات الثنائية بأنها «ذات روابط قوية وأساسية»، مشيراً إلى وجود مشاورات وتنسيق دائم بين البلدين الصديقين.

وعن الضغوط الأميركية، الإسرائيلية على سورية، قال السيد خاتمي إنها ليست جديدة، وكانت موجودة دائماً على سورية وإيران ولبنان، والتواصل مع بعضنا من شأنه أن يدفع هذه الضغوط عن الجميع.

ورافق خاتمي في زيارته وزير الخارجية كمال خرازي ومدير إدارة أفريقيا في وزارة الخارجية علي سبيحاني. وجاءت الزيارة إلى دمشق في ختام جولة قادت خاتمي إلى كل من الجزائر والسودان وسلطنة عمان.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٩)

● إيران - السودان

أعلن الرئيس الإيراني محمد خاتمي الذي يزور الخرطوم حالياً، استعداد بلاده لمساعدة الحكومة السودانية في حل أزمة دارفور وتأمين الحقوق والحريات لأهل الإقليم. ورأى أن ما يحدث في المنطقة يبعث على القلق.

وأعرب الرئيس خاتمي خلال مخاطبته البرلمان السوداني أمس من أملة بأن تحل مشكلة دارفور بالطرق السلمية، مشيراً إلى أن الخرطوم قادرة على حل قضية الإقليم سلمياً واتخاذ موقف حازم مع الذين يمارسون العنف والأساليب اللاإنسانية.

وكان خاتمي أجرى مساء أمس محادثات مع الرئيس السوداني عمر البشير ركزت على تحقيق السلام في جنوب البلاد وحل أزمة دارفور وتعزيز العلاقات الثنائية.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٦)

لم يدع مرشد الثورة الإسلامية آية الله السيد علي خامنئي في الرسالة التي وجهها في مناسبة الحج، الحجاج للخروج في تظاهرة والبراءة من المشركين.

وتطرق السيد خامنئي في رسالته إلى الانتخابات العراقية، معتبراً أنها ستكون نقطة تحول في إخراج الصهاينة من هذا البلد وقطع الطريق على الفتن الطائفية والقومية.

(الحياة، ٢٠٠٤/١/١٩)

● إيران - سورية

أفادت مصادر سورية رفيعة المستوى أن زيارة الرئيس الإيراني محمد خاتمي لم تكن مقررة لدى بدئه جولته العربية قبل بضعة أيام، وأن اتصالات جرت قبل يومين لترتيب الزيارة الرسمية التي تستمر يومين.

وكان خاتمي وصل مساء أمس إلى دمشق حيث كان في استقباله الرئيس السوري بشار الأسد. وأجرى الرئيسان محادثات رسمية في حضور كبار المسؤولين في البلدين، على أن يستأنفا المحادثات اليوم.

وأوضحت المصادر نفسها أن المحادثات تستهدف والتسسيق بين البلدين إزاء التطورات في المنطقة، وخصوصاً مواضيع العراق وفلسطين ولبنان والعلاقات الثنائية.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٨)

غادر الرئيس الإيراني السيد محمد خاتمي دمشق أمس في ختام زيارة عمل قصيرة بحث خلالها مع نظيره السوري بشار الأسد في والتسسيق بين البلدين إزاء التطورات في المنطقة، خصوصاً مواضيع العراق وفلسطين ولبنان والعلاقات الثنائية.

● إيران - الشرق الأوسط

- قتل زعيم المعارضة الإسرائيلية شيمون بيريز من إمكان شن هجوم عسكري إسرائيلي على المنشآت النووية الإيرانية، ووصف إيران بأنها «مركز الإرهاب».

وقال بيريز، إثر لقائه الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان في نيويورك «لا أعتقد أن إسرائيل هي التي ستمهد الطريق على صعيد السياسة التي ستتبع حيال إيران»، مشيراً إلى أن «المشكلة عالمية وتخص الأميركيين والروس والأوروبيين»، وأوضح أن «هناك ثلاثة خيارات، وليس فقط الخيار العسكري، وهناك أيضاً السياسة والاقتصاد».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٣)

- اتهم رئيس الوزراء الإسرائيلي أرييل شارون إيران أمس باستخدام الأقلية العربية في إسرائيل عبر الحركة الإسلامية التي تنشط في أوساطهم.

وصرح شارون للإذاعة الإسرائيلية العامة بأن «إيران بلا شك بلد خطير يتحرك بين عرب إسرائيل عبر الحركة الإسلامية، مع أن معظم عرب إسرائيل يسعون إلى حياة هادئة». وأضاف «ولكن هناك أقلية تستغل، لا سيما من جانب الإيرانيين».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٥)

- أوجت التصريحات التي أدلى بها وزير الخارجية الإسرائيلي سلفان شالوم لإذاعة الجيش الإسرائيلي أمس بأنه أخفق في إقناع الصين بدعم فكرة إحالة الملف النووي الإيراني إلى مجلس الأمن، وفي انتزاع التزام صيني بعدم استخدام الفيتو ضد قرار قد يتخذه المجلس بفرض عقوبات على إيران لإرغامها

على وقف تخصيب اليورانيوم. واستيق شالوم احتمال توصل الأوروبيين إلى اتفاق نهائي مع طهران في ما يتعلق بالبرنامج النووي بإعلان عن رفض تل أبيب أي اتفاق كهذا لأنه «ليس في مكانه وينبغي رفع الملف إلى مجلس الأمن لفرض عقوبات على طهران». واعتبر أن كل ما ترجوه إيران من التفاوض مع الأوروبيين هو كسب الوقت «ونحن نعتقد أنها تقترب من الوصول إلى قدرات نووية، ما يشكل كابوساً ليس لإسرائيل فحسب، وإنما للعالم أجمع».

وقال شالوم الذي كان يتحدث من بكين التي يزورها منذ يومين، إن إسرائيل ستزود دولاً أخرى بمعلومات لديها ولتتقن حقيقة ما قامت به طهران في اتجاه تحقيق قدرات نووية». وأضاف أن الصين ستكون «اللاعب الأساسي» في حال أخفق الأوروبيون في إنجاز اتفاق مع طهران وتمت إحالة الملف على مجلس الأمن لأنها (الصين) الدولة الوحيدة الدائمة العضوية التي قد تحبط بالفيتو مشروع قرار بفرض عقوبات على إيران.

(الحياة، ٢٠٠٤/١١/٩)

- صعدت إسرائيل أمس نبرة التحريض على إيران بداعي أن مشروعها النووي يشكل خطراً على العالم بأسره. وقال رئيس الوزراء الإسرائيلي أرييل شارون في حديث لصحيفتي «واشنطن بوست» و«نيويورك تايمز» إن «الخطوات التي اتخذتها الوكالة الدولية للطاقة الذرية ودول أوروبية غير كافية لوقف المشروع الإيراني، وإن الحل الأمثل الوحيد هو أن يبذل المجتمع الدولي جهداً كبيراً ويمارس ضغطاً دبلوماسياً واقتصادياً على إيران».

ورفض شارون تأكيد أو نفي الخبر عن قيام تل أبيب بتزويد واشنطن، خلال زيارة وزير

إيران وبين قتل عناصر من الجهاز بواسطة المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق». إلا أن المجلس الأعلى رفض بشدة هذه الاتهامات، متهمًا الاستخبارات بأنها تجم بتحصار الرئيس السابق صدام حسين من العسكرين الذين يريدون الانتقام من المجموعات الشيعية المقاومة التي اتخذت إيران مقراً في الثمانينات.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/١٥)

أكد نائب وزير الداخلية الإيراني علي أصغر أحمددي أن بلاده لم تسمح لأي إرهابي بعبور حدودها إلى العراق، وعرض المساعدة في استتباب الأمن في البلد المجاور، لا سيما عبر تدريب رجال الشرطة وحرس الحدود العراقيين، وأصر على الأسف «لأننا كنا دائماً نقول للعراقيين إن لدينا حدوداً مشتركة طويلة بنحو ١٦٠٠ كيلومتر وأننا نراقبها بمفردها، منذ انهيار نظام صدام حسين.

(الحياة، ٢٠٠٤/١١/٢٩)

أكد المستشار في مجلس الوزراء العراقي شروان الوائلي عدم وجود خلافات أو مشاكل مع دول الجوار، مشيراً إلى «تشكيل لجان فنية لبحث المشاكل العالقة مع الجانب الإيراني في ما يتعلق باتفاق ١٩٧٥ الذي أفضته الحكومة الإيرانية والنظام العراقي السابق، موضحاً أن الجانب العراقي ليس «تجارباً واستعداداً لدى الإيرانيين لحل المشاكل العالقة بين البلدين، خصوصاً الحد من تسليح العناصر عبر الحدود إلى العراق»، ومعبراً عن أمله بالتوصل إلى حلول إيجابية لخدمة الشعبين المسلمين الإيراني والعراقي.

وقال الوائلي إن «الإيرانيين أبدوا استعدادهم لمساعدة الشعب العراقي والمشاركة في أعمال البنية التحتية من خلال المنتدى الاقتصادي

الخارجية الأميركي المستقيل كولن باول للمنطقة الأسبوع الماضي، معلومات سرية من المشروع النووي الإيراني.

(الحياة، ٢٠٠٤/١١/٢٩)

نفت السفارة الإيرانية في لبنان أمس ما ذكرته صحيفة «يديعوت أحرونوت» عن توجيه دعوة إلى طبيبين إسرائيليين للمشاركة في مؤتمر علمي في طهران. ونكرت أن هذا «نوع من الابتزاز الإعلامي وتزوير للحقائق». وأكدت «التزام إيران مراقبتها الثابتة، مشيرة إلى أن القانون الإيراني يحظر القيام بزيارات متبادلة.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/٢١)

أعلن وزير الأمن والاستخبارات الإيراني علي يونسي أمس، اعتقال عشرة أشخاص خلال الأشهر الماضية في طهران وهرمزغان، للاشتباه في قيامهم بالتجسس على البرنامج النووي الإيراني، وأشخاص «بارزين في القاعدة، بعضهم إيرانيون حوكموا، والبعض الآخر أجانب لم يصاكموا بعد. وأوضح أن المعتقلين عملوا المصلحة «الموساة» والاستخبارات المركزية الأميركية «سي آي آيه».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/٢٣)

● إيران. العراق

اتهم مدير جهاز الاستخبارات العراقية محمد الشهراني ٢٧ شخصاً من طاقم السفارة الإيرانية في بغداد بالتجسس وتجنيد جهة شيعية لتنفيذ حملة اغتيالات أودت بحياة ١٨ من عناصر الجهاز منذ منتصف أيلول/سبتمبر الماضي.

وقال الشهراني إن سلسلة من عمليات دهم لأماكن إيرانية في بغداد في ٢٩ من الشهر الماضي سمحت بالعثور على وثائق تربط بين

دعا آية الله أحمد جنتي رئيس «مجلس صيانة الدستور» العراقيين إلى المشاركة في الانتخابات العامة التي ستجرى في ٣٠ كانون الأول/ديسمبر المقبل. وقال في خطبة الجمعة «إذا شئتم أن تضمّنوا مستقبلكم فشاركوا في الانتخابات وشاركوا بكثافة».

واعتبر جنتي أنه يجب أن تكون «للعراقيين جمعية وطنية قوية كي يتمكنوا من حكم أنفسهم بأنفسهم»، كما حذر من «إمكان وقوع تزوير». وشجّع «رجال الدين العراقيين وغيرهم من الشخصيات على مراقبة الانتخابات».

(الحياة، ٢٩/١٢/٢٠٠٤)

في ظل إجراءات أمنية مشددة وبعيداً عن الإعلام، زار رئيس حزب «المؤتمر الوطني العراقي» أحمد الجليبي طهران حيث التقى عدداً من المسؤولين الأمنيين والسياسيين، في مقدمتهم الرئيس محمد خاتمي، ورئيس مجمع تشخيص مصلحة النظام الشيخ هاشمي رفسنجاني، ووزير الخارجية كمال خرازي، وعدداً من القيادات العسكرية والأمنية الإيرانية التي لها علاقة بالملف العراقي.

وأكد الجليبي أنه نقل إلى الجانب الإيراني موقفاً عراقياً واضحاً مفاده أن العراقيين لن يسمحوا بأن «تتحوّل أرضهم إلى ساحة للصراع بين الولايات المتحدة وإيران»، وأن الدولة العراقية المقبلة تريد أن تقيم علاقات حسن جوار مع كل الدول المحيطة، ولن تسمح بأن يتحوّل العراق إلى مكان للتأثير في أمن هذه الدول.

وهاجم الجليبي الأردن من دون أن يسميه لتحذيره من «هلال شيعي» يمتد من إيران عبر العراق عبر سورية، وصولاً إلى لبنان. وقال إن

الذي عقد في إيران، كما أن النية تتجه لفتح فروع للبنك الإيراني «ميلي» في العراق لتسهيل التبادل التجاري والسلمي.

(الحياة، ١١/١٢/٢٠٠٤)

تظاهر آلاف الطلاب والمصلين الإيرانيين أمس في طهران وغيرها من المدن الإيرانية لإدانة الممارسات الأميركية في المدن العراقية، وخصوصاً الفلوجة. ويبدو أن البيان الذي أصدره مرشد الجمهورية الإسلامية آية الله السيد علي خامنئي أول من أمس، والذي دان فيه الاعتداء على أهالي الفلوجة وقتل الأبرياء والجرحى وتشريد الأطفال، ووصف فيه الولايات المتحدة بأنها «العدو المحارب والمستكبر»، شكل شرارة الانطلاق للقوى الإيرانية.

وتظاهر المصلون بعد أداء صلاة الجمعة، مطالبين بطرد السفير البريطاني في طهران، وهتف المتظاهرون بشعارات تؤكد استعدادهم للشهادة في مواجهة الأعداء فور صدور فتوى شرعية بذلك عن خامنئي.

(الحياة، ٢٠/١٢/٢٠٠٤)

أعلنت إيران أن ١٥٠٠ من مواطنيها اعتقلوا في العراق لدى زيارتهم المعتبات المقدسة، فيما تجمعت عائلات المعتقلين أمام مبنى وزارة الخارجية في طهران للمطالبة بإطلاق سراحهم.

ونقلت وكالة الأنباء الإيرانية الرسمية أمس عن أحد المسؤولين في الوزارة قوله «علمنا أن ١٥٠٠ من رعايانا سافروا إلى العراق وهم في السجن هناك حالياً». وأضاف مسعود خالقي «أبلغنا السلطات العراقية بأسمائهم، ولكننا لم نحصل حتى الآن إلا على إطلاق ١٤٢ منهم».

(الحياة، ١٩/١٢/٢٠٠٤)

● إيران - فلسطين

استقبل الرئيس الإيراني محمد خاتمي أمين سر منظمة التحرير الفلسطينية الأمين العام لحركة فتح فاروق القدومي.

وأفادت مصادر مطلعة أن زيارة القدومي إلى العاصمة الإيرانية طهران لا تخرج عن إطار زيارات أعضاء القيادة الفلسطينية الرامية إلى تنسيق المواقف وإقفال الملفات المتوترة والتشديد على الثوابت الفلسطينية، مثل حق اللاجئين في العودة وإقامة دولة فلسطينية مستقلة عاصمتها القدس.

وتوقع القدومي أن تسفر زيارته إلى طهران عن تعزيز العلاقات بين الجانبين، خصوصاً في المجال السياسي، مؤكداً «ضرورة أن تعلم إيران أننا نسير في هذا المسار من أجل إنهاء الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية المقدسة».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/١٥)

أعلن الناطق باسم وزارة الخارجية الإيرانية حميد رضا آصفی أن إيران «ستحترم» نتائج الانتخابات الفلسطينية، على الرغم من مقاطعة الإسلاميين في حماس، و«الجهاد الإسلامي» لهذه الانتخابات. وقال في مؤتمره الصحفي الأسبوعي «كانت النتائج ستكون أفضل لو أن كل المجموعات والأحزاب شاركت في الانتخابات». لكنه أضاف «ستحترم خيار الشعب الفلسطيني وتأمّل في أن يكون الأمر خطوة لضمّان حقوق الفلسطينيين الذين يتعرضون للقمع في ظلّ الكيان الصهيوني».

من جهة أخرى، قال الرئيس الإيراني محمد خاتمي «إننا لا نتدخل في الشؤون الداخلية

الهدف من هذا الكلام «خلق أجواء من الخوف والقلق لدى الولايات المتحدة وباقي الدول العربية»، مشيداً على أن هذا الموضوع «يعيد عن تفكير الشعب العراقي وإيران وسورية ولبنان». وهذه التصريحات لا تتمتع بأي منطق سياسي، ومن يلقها لا يميزه شيء عن منطق الزرقاوي، لكن بوجه آخر، مستثلاً عن «أسباب هذا للحقد على الشيعة في العراق»، وواصفاً الكلام عن «هلال شيعي» بهالفتازيا أو يضرب من الخيال العلمي في السياسة.

(الحياة، ٢٠٠٥/١/٣)

● إيران - عمان

بدأ الرئيس الإيراني محمد خاتمي أمس زيارة رسمية إلى سلطنة عُمان تستغرق يومين، هي الأولى من نوعها، يرافقه عدد كبير من المسؤولين، بينهم خصوصاً وزراء الخارجية كمال خرازي والدفاع علي شمخاني والصناعة والمعادن إسحق جهانجير، وكان السلطان قابوس في استقباله في المطار السلطاني الخاص.

وشكلت العلاقات الثنائية محور محادثات السلطان قابوس وخاتمي وسبل تفعيلها في ضوء ما توصلت إليه اللجان المشتركة بين البلدين، خصوصاً في المجالين الاقتصادي والثقافي. ومن المنتظر أن توقع خلال الزيارة اتفاقات اقتصادية تعزز التقارب بين البلدين.

وقالت وكالة الأنباء العمانية الرسمية إن زيارة خاتمي «تؤكد حرص قيادة البلدين على رعاية العلاقات المستمرة حتى في أصعب الظروف التي مرت بها المنطقة خلال العقدين الأخيرين».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٧)

لفلسطين... وما نقوله هو أن إسرائيل تنتهج سياسة إبادة توافقها عليها مع الأسف بعض الدول الكبرى. إن المصالحة مع إسرائيل تبدو مستحيلة لأنها لا تريد السلام.

(الحياة، ٢٠٠٥/١/١٠)

● إيران - الكويت

نفي وزير الخارجية الكويتي للشيخ محمد الصباح أمس أن تكون بلاده في صدد لعب دور الوسيط لتخفيف التوتر بين إيران والولايات المتحدة. وقال «لم يطلب منا أحد ذلك»، واصفاً المحادثات التي أجراها مع وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي بأنها «إيجابية جداً» وتعكس عمق العلاقات وقوتها بين البلدين الصديقين.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٢٢)

● إيران - لبنان

أقام السفير الإيراني في بيروت مسعود الإدريسي مساء أول من أمس مأدبة عشاء في مبنى السفارة الإيرانية حضرها رئيس المجلس النيابي نبيه بري والأمين العام لحزب الله السيد حسن نصرالله، إضافة إلى معاوني السياسيين للأمين العام حسن الخليل ورئيس كتلة الوفاء للمقاومة النائب محمد رعد ووزيري الزراعة والطاقة علي حسين خليل وأيوب حميد عن حركة «أمل».

وذكر بيان للسفارة الإيرانية أن الأطراف المشاركين أكدوا «ضرورة التحلي باليقظة والحذر تجاه المخططات العادية، الخفية والعنيفة، والتي تحيكها الدوائر الصهيونية وبعض القوى الكبرى ضد الشعب اللبناني وشعوب المنطقة عموماً».

وأكد السفير الإيراني في بيروت «موضوع

الوحدة الوطنية والتلاحم بين مختلف الفئات والطوائف اللبنانية باعتبارها أحد أهم أسباب النجاح في الصمود، وفي مواجهة التحديات الراهنة»، مشيداً بـ«عنصر المقاومة وبالدور الكبير» الذي يلعبه كل من حزب الله وحركة أمل في تعزيز الوفاق الوطني، وفي الإفادة من وسائل الدفاع المشروع تحقيقاً لطموحات الشعب اللبناني وحقوقه العادلة ومواصلة الحفاظ على مبادئه الوطنية الثابتة.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/١٣)

● إيران - مصر

كشف ممثل قائد الثورة في المجلس الأعلى للأمن القومي الإيراني رئيس لجنة السياسة الخارجية في المجلس علي آقا محمدي عن تبة إيرانية جديدة في تسوية العلاقة مع مصر وتعزيزها من خلال تبادل السفراء تمهيداً لتشكيل «مصور يضم مصر وسورية والسعودية وإيران يمكنه وضع تصورات لمستقبل إدارة الدولة الفلسطينية. وقال «إن الأميركيين إذا استطاعوا مواكبة هذا التوجه في المنطقة وهذا التصور للسلام عندها يمكن الحديث عن شراكة إيرانية إقليمية مع واشنطن في هذا السلام».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/٤)

في ظل أجواء تشير إلى تحسن كبير في العلاقات المصرية - الإسرائيلية على خلفية إطلاق الجاسوس الإسرائيلي عزام عزام مقابل إطلاق ستة طلاب مصريين احتجزتهم إسرائيل منذ آب/أغسطس الماضي، تعرضت العلاقات المصرية - الإيرانية لضربة شديدة أطاحت بالأمال باستئنافها بشكل رسمي قريباً، إذ فجرت القاهرة مفاجأة بإعلانها إحباط مخطط

إيراني للتجسس وتنفيذ عمليات اغتيال في مصر.

وكشف النائب العام المستشار ماهر عبد الواحد أمس وقائع قضية اتهم فيها ديبلوماسي إيراني تمكن من الفرار خارج البلاد، إضافة إلى مواطن مصري.

واللافت أن إعلان القاهرة عن القضية جاء بعد متغيرين مهمين: زيارة وزير الداخلية المصري السيد حبيب العادلي ل طهران الأسبوع الماضي لحضور مؤتمر وزراء داخلية دول جوار العراق، والتي أعلن إثرها عن تعاون أمني مستمر بين البلدين، والثاني إقدام إيران على تسليم أمير الجماعة الإسلامية مصطفي حمزة قبل شهر رمضان الماضي.

(الحياة، ١٢/٨/٢٠٠٤)

SECRET

. ردت القاهرة أمس على نفي طهران لاتهمها في قضية التجسس، بمعلومات عن أن شبكة الحرس الثوري الإيراني عمدت إلى تجنيد مصريين وسعوديين للتدريب في معسكرات تابعة لحزب الله في جنوب لبنان.

وكانت القاهرة اتهمت المصري محمود عباس (٣٦ عاماً) والديبلوماسي الإيراني محمود رضا حسن دوست بارتكاب أعمال التجسس والتخطيط لتنفيذ اغتالات في مصر والسعودية والتورط في تفجير مجمع للكيماويات في مدينة ينبع السعودية في أيار/مايو الماضي.

(الحياة، ١٢/٩/٢٠٠٤)

SECRET

فصلنامه

ایران و عرب

شماره دوازدهم و سیزدهم - سال سوم - بهار/تابستان ۲۰۰۵ م

سرپرست کل

سید حسین موسوی

سر دبیران

ویکتور الک

محمود سریع القلم

هیئت مشاوران تحریر

□ سید محبی الدین ساجدی
□ عزیزان طهماسبی
□ جورج طرابلسی
□ همایون علیزاده
□ عقیف عثمان
□ علی فیاض
□ مهدی فیروزان
□ نادیه کیوان
□ محمد علی مهتدی
□ غسان مکحل

□ احمد بیضون
□ محمد مسجد جامعی
□ علیرضا معیری
□ شفیق جمرادی
□ سید محمد صادق حسینی
□ صادق خرازی
□ حاجت رسولی
□ محمود هاشمی رفسنجانی
□ قاسم قاسم زاده
□ صباح زنگنه

دبیر تحریر: علی جوئی

مدیران اجرایی

ابراهیم فرحات

علی حیدری

□ مسئولیت ایران و عرب پند برای مقالات کلیه پژوهشگران در عرصه های مسائل مربوط به این حوزه می باشد.

فصلية

أيران والغرب

خمنت مشاوران علمی

❑ صلاح جرار (الأردن)	❑ فیروز حسریچی (ایران)
❑ عباس الجراري (المغرب)	❑ غلامعلی حداد عادل (ایران)
❑ صلاح الدین حافظ (مصر)	❑ کمال خرازی (ایران)
❑ مروان حمادة (لبنان)	❑ رضا داوری اردکانی (ایران)
❑ علي فهمي خشيم (ليبيا)	❑ زهرا رهنورد (ایران)
❑ محمد الرميحي (الكويت)	❑ علی شمس اردکانی (ایران)
❑ صلاح زواوي (فلسطين)	❑ سيد جعفر شهیدی (ایران)
❑ سمير سليمان (لبنان)	❑ سمیده لطفیان (ایران)
❑ عبد الرؤوف فضل الله (لبنان)	❑ أحمد مسجد جامعي (ایران)
❑ عبد الملك مرتاض (الجزائر)	❑ مهدي محقق (ایران)
❑ هانسي مرتضى (سوريا)	❑ عطا الله مهاجرانی (ایران)
❑ انطوان مسرة (لبنان)	❑ سيد أبو القاسم موسوی (ایران)
❑ النامة بنت حمدي ولد مكناس (موريتانيا)	❑ شهریار تیارى (ایران)
❑ محمد نور الدين (لبنان)	❑ علی اکبر ولايتی (ایران)
❑ عبد الباقي الهرماسي (تونس)	

مراكز مشاور

- مركز دراسات الوحدة العربية (لبنان)
- جمعية الصداقة الإيرانية . العربية (ایران)
- مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية (الإمارات)
- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (مصر)
- مركز الدراسات السياسية والدولية (ایران)
- مركز دراسات الشرق الأوسط (الأردن)
- مركز الدراسات الاستراتيجية (لبنان)



دیدگاه

☐ فن آوری در کشورهای در حال توسعه: جایگاه و جهانی سازی آن

سید حسین موسوی ۴

مطالعات

- ☐ تفاوتها و طبقه بندی اجتماعی در ایران
عبد العلی اخسنائی زاده ۹
- ☐ اصل شرعی بودن مجازات و تخلف در قانون ایران
سامر القضاة ۲۹
- ☐ جهانی شدن و حاکمیت ملی جمهوری اسلامی ایران
محمود سریع القلم ۵۹
- ☐ مدر نیسم و نوآوری در اندیشه امام خمینی
فاطمه طباطبائی ۸۳
- ☐ ثبات سیاسی در جوامع متفاوت: دموکراسی توافق مبتنی بر تجربه لبنان
حمید احمدی ۹۱
- ☐ نگاهی به دو داستان حمزه پهلوان و حمزه نامه
مصطفی الیکور ۱۱۹
- ☐ کنیما پوشیچ: پیشتان شعر نو
بسام علی ربایعه ۱۲۹

معرفی و نقد کتاب

- ☐ عین القضاة الهمذانی ۱۳۹
- ☐ تجربه ای نوین در ادبیات معیمن خارج از کشور ۱۴۱
- ☐ دیوان غربی شرقی ۱۴۳

گزیده فعالیتها

- ☐ استادان ایرانی ادبیات عربی در دانشگاه کویت ۱۴۷
- ☐ گرامی داشت استادان زبان فارسی در مصر توسط سفارت ج.ا.ا. ۱۵۰

رویدادها

- ☐ رویدادهای ایران و عرب (اکتوبر / ۲۰۰۴ - ژانویه / ۲۰۰۵) ۱۵۳

جهانی شدن و جایگاه فناوری کشورهای در حال توسعه

از اواسط دهه ۱۹۸۰ برخی از کشورهای در حال توسعه تصمیم گرفته اند به یک جایگاه مهم فناوری در سطح جهانی دست یابند. چنین تصمیمی نشانگر این واقعیت است که میدان جهانی شدن به روی همه باز است و هر کشوری با آماده سازی نظام داخلی خود می تواند وارد این میدان شده از آن بهره برداری نماید. با توجه به اینکه جایگاه کشورها به طور کلی از طریق ثروت اقتصادی و به طور اخص از طریق تواناییهای تولیدی و فناوری بدست می آید، این کشورهای جهان سومی سعی کرده اند با اتصال فناوری به کشورهای صنعتی و شرکتی بزرگ، رشد یا بند و در جریان کار و مشارکت با آنها بتوانند سهمی در بازارهای جهانی کسب نمایند. نکته مهم نظری در این بحث اینست که مشارکت و اتصال، زمینه ساز رشد است طبیعی است که اعضای مشارکت باید هر کدام سرمایه ای انسانی و یا غیر انسانی در فرآیند تولید وارد کنند تا زمینه مشارکت فراهم آید. کشورها، شرکتها و حتی افراد بدون کار جمعی و مشارکتی نمی توانند رشد کرد؟ و ادعای سهم کنند.

یکی از دلایلی که زمینه ساز مشارکتهای فناوری چه در میان کشورهای صنعتی و چه در میان آنها و شرکتیهای جهان سومی بوده اینست که انسجام درونی قابل توجهی در خواسته ها و احتیاجات مردم و بازارها دیده می شود. این وضعیت شرکتها را تشویق کرده که با مشارکت بتوانند استانداردهای جهانی بوجود آورند. اطلاعات قابل توجه در دسترسی به این اطلاعات و فرصت ایجاد ارتباط در سطح بین المللی، هزینه های بدست آوردن اطلاعات، فناوری را تقلیل بخشیده است.

عامل دیگری که در مشارکت فناوری مؤثر بوده، عمر کوتاه کالاهای تولید شده است که محرکه مهمی برای تولید کالاهای جدید، کسب سهم بازار و سود را فراهم کرده است.

برای آنکه شرکتها بتوانند جنبه رقابتی خود را حفظ کنند، در تولید فناوری باید سرعت داشته باشند و محیط اقتصادی را خوب و دقیق درک کنند. بنابراین، سرعت در وضعیت جدید جهانی شدن بسیار کلیدی است. هفتاد در صد سرمایه گذاری مستقیم خارجی در منطقه شرق آسیا و شرق اروپا انجام می پذیرد و اثرات خود را در مشارکتهای فناوری در عرصه های بیوتکنولوژی و فناوری اطلاعات بوده است. با توجه به وجود بازار در کشورهای در حال توسعه پشرفته تر برای این گونه کالاها فرصت زمینه مشارکت فناوری بوجود می آید. زمانی که عامه مردم در یک کشور در حال توسعه خواسته ها تمایلات مصرفی و اولویتهایی داشته باشند که به مردم در کشورهای صنعتی نزدیک تر باشد، زمینه مشارکت و سرمایه گذاری میان دولتها و شرکتها بوجود می آید.

در فرآیند رشد استراتژیک در عرصه صنعت و فناوری، کوتاه ترین و بهترین روش برای کشورهای در حال توسعه، مشارکت استراتژیک فناوری است. اغلب کشورهای جهان سوم در چنین فضای بین المللی زندگی نمی کنند و صنایع آنها در فناوریهای ساده متمرکز شده اند و دولتهای این کشورها سعی می کنند با محدود کردن ورود بازیگران صنعتی بین المللی در عرصه اقتصادی کشورشان، صرفاً به حیات فناوریهای محدود و شرکتیهای ضعیف داخلی تداوم بخشند.

تفاوتها و طبقه بندی اجتماعی در ایران

این مقاله به هدف ارائه چارچوب نظری بررسی تفاوت‌های اجتماعی در جوامع بمنظور هموار کردن راه برای تجدید طبقات اجتماعی متعدد در ایران و توضیح طبقات اجتماعی و نتایج داخلی آن در پرتو انگاره های اقتصادی سیاسی و اجتماعی نوشته شده است. نویسنده تاکید دارد طبقات اجتماعی ایران در حال حاضر متشکل از سرمایه داران و کارگران و طبقه متوسط و تولید کنندگان و افراد مستقل یا وابسته و صاحبان اراضی کشاورزی و کشاورزان مزدبگیر است. بنظر نویسنده شرط لازم برای کاستن از تفاوت‌های اجتماعی در وهله اول مشخص کردن طبقات و شاخه های متنوع آن و سپس مشخص کردن اهالی و توزیع طبقات در کشور است.

أصل شرعی بودن مجازات و تخلف در قانون ایران

در این پژوهش کوشش شده است تا ماده های قانونی و منابع فقهی مربوط به اصل قانونی و شرعی تخلف و مجازات در جمهوری اسلامی ایران مورد بررسی قرار بگیرد بطوریکه هیچ اقدامی جرم و دارای مجازات محسوب نمی شود مگر اینکه از سوی قانون گذار بعنوان جرم مشخص شده و مجازاتی برای آن در نظر گرفته شده باشد. در این پژوهش همچنین تلاش شده تا ثابت شود رعایت مصلحت، قانون گذار را بر آن داشته تا توجه و اهتمام زیادی را به مواد قانونی اساسی برای اصلاح قانون معطوف دارد و اصل شرعیت داشتن جرم و مجازات را به گونه ای در نظر بگیرد که هرگونه اصل مخالف با آن لغو یا اصلاح گردد. از دید نویسنده با توجه به اصول مسلم و پذیرفته شده قانون اسلامی از جمله اصل اباحه و اصل برائت و قاعده قبح عقاب بلا بیان و آیات و روایات، اصل شرعی بودن و قانونی بودن مجازات و جرم در قانون ایران برسمیت شناخته شده است. مراجعه به منابع فقهی و فتاوی شرعی که غالباً به زبان عربی برای عموم امکان پذیر نیست و قانون گذار نمی تواند مردم را وادار به مراجعه به منابع مذکور نماید بلکه باید اعمال منع شده و خلاف را از لیست جرمها مجزا کرده و مجازاتهای هر يك را قبل از اعلان عمومی آن جرم، مشخص سازد زیرا در غیر اینصورت قانون گذار بعنوان فردی شناخته میشود که از وظیفه خود شانه خالی کرده است.

* دانشیار دانشگاه تربیة مدرس.

** دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم شناسی دانشگاه تربیت مدرس

جهانی شدن و حاکمیت ملی جمهوری اسلامی ایران

در این نوشتار چالشهای فراوی ایران در رویارویی با روند جهانی شدن مطرح شده است و نویسنده می‌کوشد تا موضوع تعارض یا همسازی جهانی شدن را با حاکمیت ملی ایران مورد بررسی قرار دهد. بنظر سریع القلم اصول و مبانی قانون اساسی و ماهیت نظام سیاسی و تجربه تاریخی و منفی ایران در تعامل با غرب موانعی هستند که پذیرش روند جهانی کردن را از سوی نخبگان سیاسی ایران با مشکل مواجه می‌سازد. بنظر نویسنده تازمانیکه نخبگان ایران نتوانند بشکلی سیستماتیک با رویدادهایی از نوع جهانی شدن کنار بیایند پدیبینی در ارتباط با آثار منفی این روند بر حاکمیت ملی ایران ادامه خواهد داشت. وانگهی رژیمهای سیاسی در ایران همواره بجای اینکه يك كیان سیاسی یا اقتصادی آزاد باشند يك كیان امنیتی بوده اند ولذا برخورد و تعامل آنها با تحولات سیاسی جهان نیز از همین زاویه امنیتی خواهد بود. در این پژوهش تلاش بر این است که استراتژی برای مشخص کردن ماهیت تعامل با روند جهانی شدن پیشنهاد شود زیرا این مفهوم به صورت مهمترین عنصر در تعیین ماهیت روابط بین المللی، اقتصاد سیاسی و روابط میان دولتها در آمده است.

مدرنلسم و نوآوری در اندیشه امام خمینی

در نوشتار پیش رو نظرات و افکار بلند امام خمینی بعنوان يك متفكر معاصر و نظریه پرداز نوآور در ابعاد سیاسی و اجتماعی عصر حاضر مورد بررسی قرار گرفته است. غور و پژوهش در شخصیت روحانی که از سوی امام خمینی در حوزه های دینی و رویکرد سیاسی و معنوی و تعامل بسیار متعالی و بلند نظرانه امام دیده میشود، شیوه پژوهش نویسنده را تشکیل میدهند. بنظر خانم طباطبائی اندیشه امام خمینی در بعد منطقه ای و ملی آن محصور نمی شود بلکه امیختگی امور معنوی و اخلاق در سیاست و در نظر گرفتن جهان بعنوان محضر ظهور خداوندی و برخورداری از دیدگاه انسان عاشق و عارف است که امام خمینی از خود در جهان باقی گذارده است.

ثبات سیاسی در جوامع متفاوت: دموکراسی توافقی مبتنی بر تجربه لبنان

موضوع ثبات سیاسی و راهها و سایل تحقق آن از جمله بحثهای مطرح در عرصه علوم سیاسی شمرده میشود. نویسنده در این بررسی پدیده ثبات سیاسی در لبنان را مد نظر قرار داده و با پیش کشیدن بی ثباتی در لبنان در فاصله ۱۹۷۵ تا دهه نود این پرسش را مطرح میسازد که چرا لبنان از ۱۹۴۳ تا نیمه دهه هفتاد نظام یا ثبات و خالی از تنش را تجربه کرد و چرا این ثبات نسبی در عرصه لبنان از نیمه دهه هفتاد تا آغاز دهه نود فروپاشید؟ چرا لبنان از آن تاریخ تا امروز در راستای بدست آوردن ثبات می کوشد؟ بنظر نویسنده الگوی دموکراسی مبتنی بر اجماع، محور مفهوم اساسی است که ثبات یا بی ثباتی و دموکراسی نسبی در داخل جامعه لبنان را رقم می زند.

نگاهی به دو داستان حمزه بهلوان و حمزه نامه

این مقاله کوشش برای ردیابی و ریشه یابی اصل و خواستگاه داستانهای مردمی با توجه به داستان حمزه بهلوان و حمزه نامه می باشد که در روزگاری مشهورترین داستان در جهان اسلام بود و به اسامی متعدد از قبیل داستان حمزه و داستان امیر المومنین حمزه و داستان امیر حمزه صاحب قرآن و... نامیده شده است. نویسنده تأکید دارد بیان عربی همین داستان مانند آینه ای است که وقایع و جزئیات زندگی و ارزشها و سنن ملل و نحل قبل و بعد از اسلام را بشکل صادقانه باز می تاباند. روایت فارسی این داستان بیانگر سنن و آداب و رسوم ملت‌های شرق بوده و شیوه های زندگی آنها را روشن می سازد و لی این هردو بیان علی رغم تمایز و تفاوت میان آنها يك تابلوی رنگارنگ و متنوع از فرهنگها و سنن مختلف است.

قسمة اشتراك

فصلية
إيران والعرب



أرجو تسجيل اشتراكي بنسخة عدد.....
ابتداء من العدد ولمدة عام (.....)
■ مرفق شيك بقيمة (.....)
صادر لأمر مجلة فصلية إيران والعرب
■ حول مبلغ (.....)
إلى حساب المجلة لدى بنك بيروت رقم: ٤٠٢-٣٧٠٥٨٦

الاسم:
العنوان:
ص.ب.: هاتف / فاكس:

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

الاشتراك السنوي

بما فيه أجور البريد

لبنان	أفراد	٣٠ دولاراً	مؤسسات	٤٠ دولاراً
إيران	أفراد	٣٠ دولاراً	مؤسسات	٤٠ دولاراً
دول عربية	أفراد	٤٠ دولاراً	مؤسسات	٦٠ دولاراً
دول أخرى	أفراد	٦٠ دولاراً	مؤسسات	٨٠ دولاراً

ترسل الطلبات إلى

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط / مجلة فصلية إيران والعرب

بئر حسن - شارع السن - فارات

ص.ب.: ١١٣ / ٥٦٦٩ - هاتف وف - اكس: ٨٣٣٦٩٨ / ٠١

Iranian-Arab Affairs Quarterly

Contents

Opinion

- The Globalization of Technology in Developing Countries
Sayed Hussein Musavi 4

Articles

- Social Inequality and Categorization in Iran Abdelali Lehsaef Zadeh 9
□ The Principle of Crime and Punishment Legality in Iranian Law
Mohammad Juafer Habib Zada - Samer al-Qodat 29
□ Globalization and Iran's National Sovereignty: Challenges of Compatibility
Mahmoud Sariolghalam 59
□ Modernity and Renovation in Imam Khomeini's Thought Fatimah Tabatabaei 83
□ Political Stability in Unequal Societies Hameed Ahmdeee 91
□ A Look into the Stories of Hamza al-Bahlewan and Hamza Nameh
Mustafa al-Bakoor 119
□ Nema Yshej: The Pioneer of Modern Persian Poetry Bassam Ali Rababha 129

Book Review

- Ain al-Qodat al-Hamadani 139
□ A Modern Trial in Expatriation Literature 141
□ The Western Eastern Divan 143

Activities

- Iranian Professors in Kuwait 147
□ The Iranian Embassy in Egypt Honors Professors of Persian 150

Chronology of Events

- Iranian-Arab Chronology (October 2004 - January 2005) 153

Summary (in Persian)





General Supervisor
S. Hussein Musavi

Editors - In - Chief
Victor Kik
Mahmood Sariolghalam

Executive Directors
Ali Haydari
Ibrahim Farhat

Editing Secretariat
Ali Jouni

Responsible Director
Victor El-Kik

Iranian-Arab Affairs Quarterly

مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات
استراتژیک خاور میانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات
الاستراتيجية للشرق الأوسط

**Center For Scientific Research
and Middle East Strategic Studies**

Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Specialized in strategic and policy issues of the Middle East region.

Objectives:

- ❑ Studies these issues through the interaction of the region's countries including Iran.
- ❑ Follows up political and economic international trends and their impact on the Middle East region.
- ❑ Focuses on Iranian developments and Arab-Iranian relations.
- ❑ Emphasizes analysis of regional international developments of the Middle East
- ❑ Organizes roundtables, seminars and conferences between Iranian and Arab affairs for the purposes of mutual understanding.
- ❑ Is concerned with studying the relations between the countries of the region with a special focus on the Arab - Iranian relations.
- ❑ For this purpose, the center holds scientific meetings and seminars, and organizes specialized discussions. It also prepares relevant researchs. In addition it publishes several books, periodicals and publications that are related to its field.

Address

Beirut office

Bir Hassan - Embassies Street
Shati' - al Aaj Bldg.

Tel: 01/833698 - Fax: 01/833698
P.O.Box: 113/5669 Beirut - Lebanon
e mail: fasleyat@mideeast-iran.com

Tehran office

20 Sahid Naderi St.- Keshavarz Blvd.
Tehran- Iran

P.O. Box: 14155 - 4576 - Fax: 8969565
Tel: (009821) 8961770/8966722/8964282
e mail: merc@irost.com

Iranian-Arab Affairs QUARTERLY

12-13

Issues 12 & 13 - Year 3 - Spring/Summer 2005

The Globalization of Technology in Developing Countries

Globalization and the National Sovereignty of Iran

The Social Classification in the Islamic Republic

Political Stability in Contrasting Societies

Modernity and Renovation in Imam Khomeini's Thought

The Principle of Crime and Punishment Legality in Iranian Law

